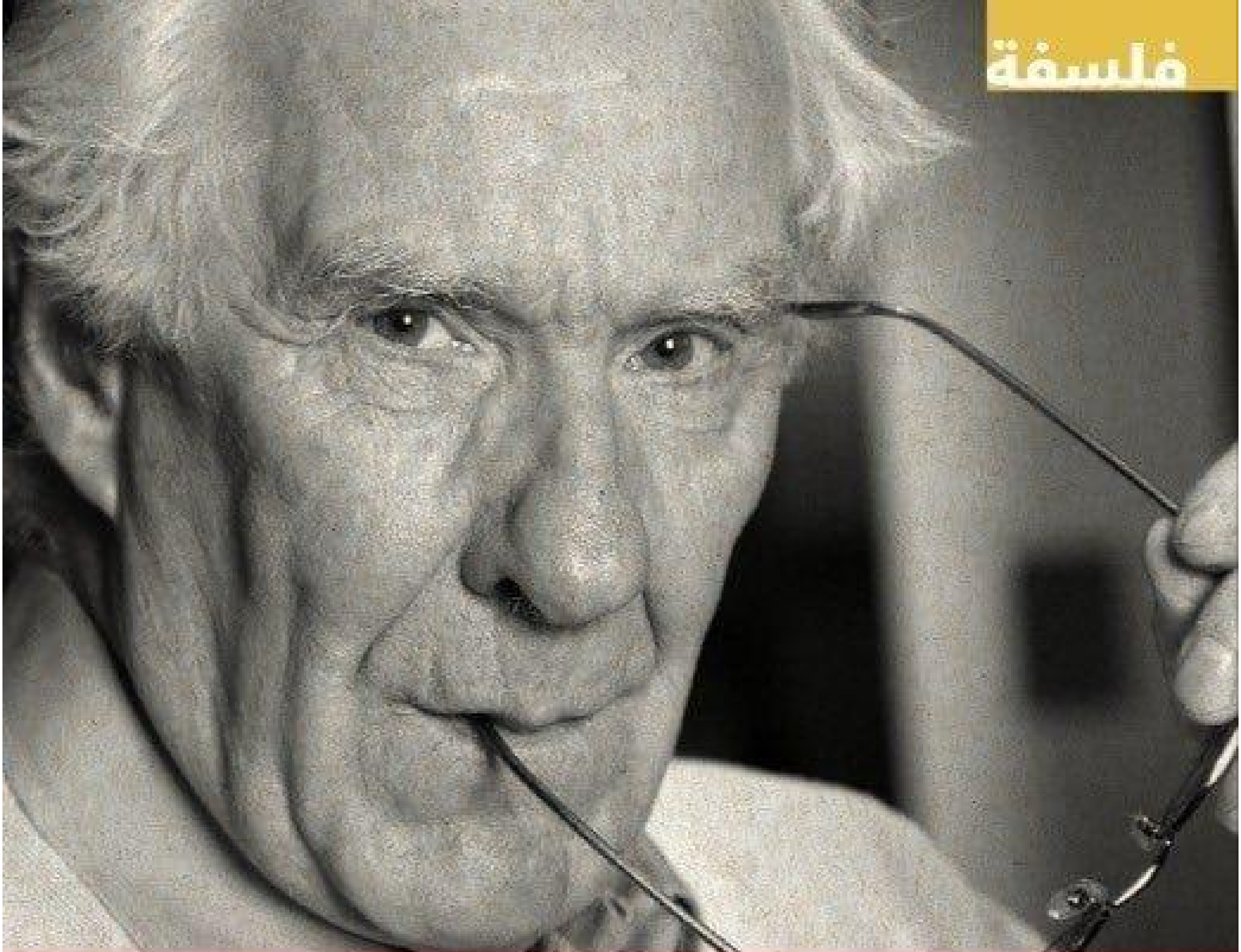
فلسفة



آلان باديو

على لسان آلان باديو

ترجمة:

فتحي المسكيني

صفحة 7

آلان باديو

على لسان آلان باديو

ما يقترحه باديو هو الفصل بين المعرفة والحقيقة. المعرفة مجرد «حالة ثابتة» لما نميّزه عن «موضوع» ما، أمّا الحقيقة فهي دوما ضرب من «الإخلاص» الذي يعقب «حدثا» مؤسّسا. والمشكل هو دائما: كيف تنجح «طريقة إخلاص» معيّنة في أن «تعبر المعرفة الموجودة، انطلاقا من هذه النقطة الزائدة أو المفرطة التي هي اسم الحدث». ما تنتجه المعرفة هي معلومات «صحيحة»، أي متعيّنة حسب دائرة المعارف السائدة، أمّا «الإخلاص» فهو ينتج موقفا «حقيقيّا»، أي طريقة تجمّع المتكثّرات عبر الاسم المفرط للحدث. ومن ثمّ ينكشف لنا أنّ «ما يقبل التمايز هو صحيح. لكن وحده ما لا يقبل التمايز هو حقيقي».

قال باديو: «أن نكتب في ضوء ما لا نريد أن نكونه مهما كان الثمن هو بلا ريب أمرٌ أكثر إفادة من أن نكتب تحت الصورة المريبة لما نرغب في أن نصير عليه» (نظرية الذات).

يشير هذا التنبيه من جهة صامتة إلى هذا: أنّ الفيلسوف ليس هوية لأحد. ولا أحد يحق له أن يتكلّم باسمه. وذلك فقط لأنّ الحقيقة لا يجدر بها أن تكون سياسة هوية. ومن المفيد عندئذ أن نكتب ضدّ أنفسنا، أو ضدّ ما يُراد لنا أن نكون منذ وقت طويل. كل إرادة هوية هي وجهة حزينة لا تليق بالفيلسوف. ومن الحقيق به أن يكتب في ضوء ما لا يريد أن يكون. وهذه مهمّة لطيفة للفلسفة في أيّ مكان. تلك هي بعض خيوط هذا الكتاب.

ISBN: 978-603-91630-9-1

9 786039 163091

WWW.PAGE-7.COM

تمت ترجمة هذا الكتاب ضمن

مبادرة ترجم

Tarjim Initiative

Alain Badiou par Alain Badiou

Alain Badiou

آلان باديو على لسان آلان باديو

تأليف

آلان باديو

ترجمه عن الفرنسية فتحي المسكيني

صفحة ٧

صفحة
٧

الكتاب

آلان باديو

على لسان آلان باديو

المؤلّف

آلان باديو

الطّبعة الأولى:2021
التّرقيم الدّوليّ
978-603-91630-9-1
رقم الإيداع
1443/1774

E-mail: admin@page-7.com
Website: www.page-7.com
Tel.: (00966)583210696
العنوان : الجبيل ، شارع مشهور
المملكة العربية السعودية

الفهرس

مقدّمة المترجم

- «**الفلسفة اليوم مهجورة**»[1]. كذا ينبّهنا **آلان باديو** منذ فاتحة كتابه الأساسي الأوّل نظرية الذات الذي نشره سنة 1982. - لقد تمّ التخلّي عنها لأنّ العالم لم تعد له طموحات كبيرة حول نفسه: «الهجر» ناتج عن «نقص في الأفكار الطموحة». ومع ذلك فإنّ الكتابة عمل مؤلم يحتاج إلى صحبة. وليس ذلك لأنّ الفيلسوف وحيد. ولذلك يعلم باديو قارئه المتعجّل بأنّه لا يعاني من أيّ وحدة. قال: «أنا أقلّ الناس شعورا بأنّه وحده»[2]. لا يكتب الفيلسوف لأنّه وحيد، بل بالأحرى لأنّه مفرط في الأصدقاء ورفقاء الطريق. لكنّ ذلك لا يجعلنا نرى العالم بطريقة أسهل. «إنّ العالم الواقعي، لا يُدرَك إلاّ نادرا»[3]. بقي إذن أن نبحث عن سبب آخر للكتابة، يكون أكثر حميمية. لماذا يكتب الفلاسفة؟

قال: «إنّه من دون شكّ لأمرٌ أكثر إفادة أن نكتب في ضوء ما لا نريد أن نكونه مهما كان الثمن من أن نكتب تحت الصورة المريبة لما

1 - Alain Badiou, *Théorie du Sujet* (Paris : Seuil, 1982), p. 11.

2 - Ibid. « ...je suis le moins seul des hommes »

3 - Ibid. p. 12

نرغب في أن نصير عليه»[4].

يشير هذا التنبيه من جهة صامتة إلى هذا: أنّ الفيلسوف ليس هوية لأحد. ولا أحد يحق له أن يتكلّم باسمه. وذلك فقط لأنّ الحقيقة لا يجدر بها أن تكون سياسة هوية. ومن المفيد عندئذ أن نكتب ضدّ أنفسنا، أو ضدّ ما يُراد لنا أن نكون منذ وقت طويل. كل إرادة هوية هي وجهة حزينة لا تليق بالفيلسوف. ومن الحقيق به أن يكتب في ضوء ما لا يريد أن يكون. وهذه مهمّة لطيفة للفلسفة في أيّ مكان.

يفترض باديو أنّ على الفلسفة أن تتدخّل حتى تخترع لنا الأساس «**الإتيقي**» المناسب كي تصبح «الذات» الحقيقية ممكنة. ووجه الطرافة لدى باديو هو كونه يدعونا إلى التخلّي عن أيّ قول إتيقي في «الآخر» ودعوى «الاعتراف» به، لأنّه سيظل دوما قولا «سالبا»، ويقول: «ذلك أنّ المسألة الحقيقية، الصعبة على نحو خارق للعادة، هي بالأحرى مسألة الاعتراف بالهو هو (*la reconnaissance du Même*) »[5]. والقصد هو أنّنا لا نتحرر حقّا إلاّ عندما ننجح بالاعتراف بأنفسنا أوّلا. لا معنى لأيّ سياسة «غيرية» أو «آخرية» والحال أنّ «الذات» لا تزال خارج نفسها. هذا الطرح قاد باديو إلى إلقاء ضوء مثير على ما تقوله الإتيقا المعاصرة عن «**الاختلافات الثقافية**»، حيث يقول: «إنّه يوجد نفس القدر من الاختلاف بين مزارع صيني وموظف نرويجي شاب، وبيني أنا نفسي وأيّ شخص آخر- بما في ذلك نفسي»[6]. لا يعتبر **باديو** أنّ الاختلاف مشكل «ثقافي» بل هو

4 - Ibid. p. 13

5 - A. Badiou, *L'Ethique* (Caen: Nous, 2003), pp. 42- 43.

6 - Ibid. p. 44

معطى أنطولوجي بين جميع الكائنات. هناك «**غيرية لامتناهية**» وهي ليست شيئا آخر سوى «ثمة هناك» (*ce qu'il y a*)، أي كل ما هو «ثمة هناك» في العالم[7]. وهذا الأمر هو واقعة لامتناهية ولا معنى لأيّ حاضر لها.

ومن ثمّ فإنّ الفلسفة لا تهمّها الاختلافات الثقافية بل هي لا تبني من الحقيقة إلاّ بقدرِ ما تهمل من الاختلافات. دور الفكر الحقيقي هو «أن يطيح» بالاختلافات، أن ينجح في جعلها «بلا أهمية» أو «بلا دلالة». **يقول باديو: «وحدها حقيقة، بما هي كذلك، هي غير مبالية بالاختلافات»**؛ وذلك يعني أنّ «الحقيقة هي نفسها بالنسبة إلى الجميع»[8].

ثمّة ما يشبه الخدعة في دعوى «الاختلاف»: هي أنّ الغربي الذي يدافع عن «حق الاختلاف» هو، حسب باديو، مرعوب من أيّ اختلاف يرسم حدود ادعائه حول نفسه. ولذلك هو لا يقبل «الآخر» إلاّ إذا كان «آخر جيّدا» (un *bon* autre)، وهو ما يعني أن يكون «هوهو مثلنا (le *même que nous*)»، أي أن يكون «ديمقراطيا- برلمانيا، مؤيّدا لاقتصاد السوق، مساندا لحرية الرأي، نسويّا، مناصرا للبيئة...»[9] وهكذا لا يمكن «إدماج» المهاجرين إلاّ إذا ألغوا اختلافاتهم وصاروا «منّا». ومن ثمّ نكتشف أنّه لا معنى لأطروحة «الاعتراف بالآخر» ما دام الاختلاف معه لن يُحترم إلاّ عندما تكون آخريّته «بيضاء» أو عندما يكون قد فقد كل قوة

7 - Ibid. 43

8 - Ibid. p. 45-46.

9 - Ibid. p. 41.

الاختلاف التي تميّزه وصار جزءًا من بضاعتنا الهووية.

ومن المفيد أن نشير هنا، من سياق «غير فلسفي»، إلى أنّ باديو قد كتب عدّة مسرحيات بطلها كان يسمّى «أحمد»، الذي يمثّل شخصية «مهاجر عربي» من أصل جزائري يطلق عليه باديو اسم «البروليتاري الآتي من 'الجنوب'» أو «بروليتاري الجنوب»[10]. وعناوين تلك المسرحيات-حيث يعرّف باديو نفسه بوصفه «أفلاطونيا مع مسرح» أو لم يتخلّ عن المسرح- هي «أحمد الذكيّ»(1994) و«أحمد الفيلسوف» و«أحمد يغضب»(1995) و«اليقطينات» (1996) و«أحمد يعود» (2018).

قال: « 'أحمد' كان بالنسبة إليّ اسماً يشير إلى طفولة، إلى وحدة، إلى سياسة وإلى صدفة ما».[11] وهو يستعمله بوصفه «شخصية 'قُطريّة'» أو مائلة: كيف يفجّر «ضحكا» من الشك والقلق ليس له مع العالم الذي يصفه أيّ قاسم مشترك. [12] لقد حوّل «المهاجر» إلى قناع كوميدي يفضح المجتمع الفرنسي من الداخل: هو يجسّد «كيف يصبح العالم مزحة/ خدعة/ مقلبا»؟[13] المهاجر، المواطن الشبح غير المرئي المحتقر، هو يملك «الواقع» لأنّه يملك «اللغة» التي تقوله، فهو يملك اللغة الفرنسية ليس لأنّها لغته «القومية» بل فقط لأنّها «لغة الوضعية التي صُنعت له». وبهذا هو قد صار «فيلسوفا» ويريد أن

10 - A. Badiou, *La Tétralogie de Ahmed. Théatre* (Paris : Actes Sud, 2015), p. 17, 18.

11 - Ibid. p. 7.

12 - Ibid. p. 18, 19 : « un personnage "diagonal" »

13 - Ibid. p. 18 : « le devenir-farce du monde »

يعلّم الفلسفة للأطفال من أجل محاكمة العالم طالما أنّه لا أحد يقوم بذلك.[14]

ولكن، ماذا قالت «الفلسفة» بما هي كذلك على لسان باديو؟

أنطولوجيا الكثرة: أو الرياضيات بوصفها علم الكينونة من حيث هي كينونة.

في سنة 1988، حاول باديو ضمن المجلّد الأوّل من الكينونة والحدث، (المؤلّف من مجموعة من «التأمّلات»)، أن يبني فلسفة تعيد طرح مسألة «الكينونة» في طريق لم يمش فيها هيدغر: بدلاً من «الشعر» اختار باديو أن يعيد امتحان معنى الكينونة في لغة «الرياضيات» في لحظة محدّدة من تاريخها: نظرية المجموعات، وهو ما أفضى إلى بلورة مقاربة طريفة عن «أنطولوجيا الكثرة» تفترض أنّ الرياضيات هي الأنطولوجيا. ويؤكّد باديو أنّ «إعادة تأهيل الفلسفة» لا يمكن أن يتمّ إلاّ عن طريق استشكال جديد «للأنطولوجيا»: كان هيدغر «الفيلسوف الأخير الذي يمكن الاعتراف به كونيّا»، ولكن الذي يجب أن نعيد امتحان إشكاليته بوسائل «رياضية-منطقية» وليس بوسائل شعرية.[15]

كان الهدف هو: أنّ الكينونة كثرة محضة غير متمايزة، في نطاق حيث لا وجود لشيء مثل «الواحد». تعني الكثرة لدى باديو «الشكل العام للتمثيل، بمجرّد أن نقبل بأنّ الواحد لا يكون»[16]. إنّ القصد من

---

14 - Ibid. p. 25 sqq.

15 - Alain Badiou, *L'Être et l'Evénement* (Paris : Le Seuil, Coll. L'ordre philosophique, 1988), p. 7-8

16 - Ibid. p. 550

وراء ذلك هو: أنّ «الكينونة» ليست «موضوعا»[17]. ومن هنا يؤكّد باديو أنّه لا توجد «موضوعات رياضية» كما ظن الفلاسفة من أفلاطون إلى كانط.

يقول: «إنّ الرياضيات لا تقدّم، على وجه الحصر- شيئا[18]، ومن دون أن تكون مع ذلك مجرّد لعبة فارغة، بما أنّ عدم امتلاك أي شيء لتقديمه، وعدم التوافق بذلك أبدا مع شكل 'الموضوع'[19]، هو بلا ريب شرط كلّ خطاب حول الكينونة بما هي كينونة.»[20]

صحيح أنّ الفلاسفة هم من طرحوا السؤال عن الكينونة، لكنّ علماء الرياضيات هم الذين نجحوا، حسب باديو، في بناء الأنطولوجيا الصحيحة[21]. هذا التصريح من شأنه أن يراجع مهمة الفلسفة: هي ليست أنطولوجيا فقط كما ظنّ هيدغر، بل هي «ما بعد-أنطولوجيا»: مهمّتها هي عرض «تاريخية الخطاب [الرياضي] حول الكينونة-بما-هي-كينونة»[22]، لكنّ ما يُقال عن «الكينونة» لا يهمّ «العالم» بل «الخطاب»[23].

تقف الفلسفة قلقة في مكان حيث عليها أن تجعل ممكنا التفكير في ما يربط بين خطابين خارجين عنها: خطاب رياضي حول الكينونة (أنطولوجية غير فلسفية)؛ وخطاب يتدخّل في ذلك الشيء «الذي-

---

17 - Ibid. p. 15

18 - *rien*

19 - ob-jet

20 - Alain Badiou, *L'Être et l'Evénement*. Op. cit. p. 13

21 - Ibid. p. 15

22 - Ibid. p. 20

23 - Ibid. 14

ليس-هو-بكينونة-بما-هي-كينونة»[24]. وهذا الأخير هو تعريف باديو لمفهوم «الحدث».

طبعا، إنّ الشيء «الذي-ليس-كينونة-بما-هي-كينونة» هو مختلف تماما عن المفهوم التقليدي عن مجرّد «اللاّكينونة». إنّ «ما-لا-يكون» ليس «ميدانا» منفصلا، بل هو بالأحرى «فاصلة»[25] أو «تكملة»، تتنظّم حسب باديو حول مفهومين خطيرين (يبدوان تقليديين) هما «الحقيقة» و«الذات». إنّ «ما لا يكون» هو يُكمّل مسار «الحقيقة» بأن يكون بمثابة فاصلة أو إضمامة داخل سيرورته. لكن وحدها «ذات مخلصة» لحدث كبير تضعنا في قلب ما لا يكون، أي في الإمكانية القصوى للحقيقة، حيث ينبت «ما لا يقبل التمايز، ما لا يقبل التسمية، ما هو أيّ شيء كان بإطلاق»[26]. لا يمكن التفكير في أيّ حقيقة بعيدا عن حدث كبير. «الحقيقة هي ما يجمّع كل عناصر الموقف المرتبطة إيجابيّا باسم الحدث» [27].

لكنّ طرافة باديو تكمن في كونه يدّعي إمكانية تقديم نظرية «ما بعد ديكارتية» وحتى «ما بعد لاكانية» عن الذات، وذلك في إطار تفكير يدّعي إمكانية فكّ الارتباط مع الطرح الذي فرضه هيدغر عن وجه العلاقة بين الكينونة والحقيقة. إنّ المطلوب هو فهم الذات، ليس بوصفها «أساسا» أو «أصلا» بل باعتبارها «شذرة أو مقطعاً من مسار

---

24 - Ibid. p. 20

25 - une incise . كلمة تعني "الجرح" و"الشق"، ولكن لها معنى اصطلاحي في الخطابة: جملة اعتراضية أو فاصلة.

26 - Alain Badiou, *L'Être et l'Evénement*. Op. cit. p. 23: "... de l'indiscernable, de l'innommable, de l'absolument quelconque. »

27 - Ibid. 370

الحقيقة»[28] .

ومن ثمّ فإنّ دور الفلسفة هو أن تفتح – من خلال «الذات»- على شيء مختلف عن الكائن الرياضي: وذلك يعني على ما يسميه باديو «الحدث». إنّ الرياضيات تقوم على إقصاء الحدث. والحال أنّ الحدث هو الذي يمكّن من إنتاج الحقائق تحت «تدابير نوعية» («كثرات من نمط معيّن»[29]) يحصيها باديو في أربع: العلم والسياسة والفن والحب.

إنّ مهمة الفلسفة هي إعادة إدراك هذه الأحداث (العلمية والسياسية والفنية والعشقية) وتسميتها، وهي أحداث تقصيها الرياضيات لكنها مصدر إمكان الحقائق. وكل «فكر نوعي»(pensée générique) (تفكير في نوع معيّن من الكثرة بلا واحد) هو «قرار أنطولوجي يكمن وراء أيّ مذهب يحاول أن يفكّر في الحقيقة بوصفها ثقبا في المعرفة»[30]. وما نسمّيه «حقائق» هو دوما عبارة عن «كثرات نوعية: ليس ثمّة محمول لغوي يسمح بالتمييز بينها، ليس ثمّة قضيّة صريحة للإشارة إليها»[31]. وهذا معنى أنّها «نوعية» (générique): تشير إلى «نوع» من «تدبير الحقيقة» (وحسب باديو ليس ثمة سوى أربعة أنواع من تدابير الحقيقة ألا وهي الحب والفن والسياسة والعلم)، هو ممتنع عن «المعرفة» ولا

28 - Ibid. p. 22

29 - A. Badiou, *Logiques des mondes. L'Être et l'Evénement, 2* (Paris : Le Seuil, Coll. L'ordre philosophique, 2006), p. 45.

30 - Alain Badiou, *L'Être et l'Evénement*. Op. cit. p. 554

31 - - A. Badiou, *Logiques des mondes. L'Être et l'Evénement, 2*. Op. cit. p. 5

يمكن موضعته، لكنّه مع ذلك هو «قابل لأن نفكّر فيه»[32].

ما تفعله الفلسفة ليس إنتاج «معرفة» حول «نوع» من الحقيقة، بل هي تفكير في تدبير «نوعي» (générique) للحقيقة بوصفها تشير إلى أمر «لا يقبل التمايز» (indiscernable). «لا يقبل» دلالة سالبة تعني أنّ هذا «النوع» (مثلا الحب أو الفن أو السياسة أو العلم) هو شيء لا يمكن أن «نعرفه»، أي لا يمكن أن نجد له «تسمية دقيقة» تطابقه بشكل كلّي. النوعي وما لا يقبل التمايز شبه مترادفين: «إنّ 'النوعي' يكشف عن دالّة الحقيقة الخاصة بما لا يقبل التمايز. والسلب المتضمّن في 'ما لا يقبل التمايز' هو مع ذلك يحتفظ لنا بهذا الأمر الجوهري، أنّ أيّ حقيقة هي دائما ما يصنع ثقباً في معرفة ما»[33]، معرفة قائمة نظنّ أنّها تسحب منّا كلّ إمكانية الحقيقة، والحال أنّ الحقيقة توجد خارجها في نحو غريب من الاستثناء.

ما يقترحه باديو هو الفصل بين المعرفة والحقيقة. المعرفة مجرد «حالة ثابتة» لما نميّزه أو نمايزه عن «موضوع» ما، أمّا الحقيقة فهي دوما ضرب من «الإخلاص» الذي يعقب «حدثا» مؤسّسا. والمشكل هو دائما: كيف تنجح «طريقة إخلاص» معيّنة في أن «تعبر المعرفة الموجودة، انطلاقا من هذه النقطة الزائدة أو المفرطة (surnuméraire) التي هي اسم الحدث»[34]. ما تنتجه المعرفة هي معلومات «صادقة» (véridique)، أي متعيّنة حسب دائرة المعارف السائدة، أمّا «الإخلاص» فهو ينتج موقفا «حقيقيّا»(vrai)، أي

32 - Alain Badiou, *L'Être et l'Evénement*. Op. cit. p. 23.

33 - Ibid. p. 361

34 - Ibid.

طريقة تجمّع المتكثّرات عبر الاسم المفرط للحدث.[35] ومن ثمّ ينكشف لنا أنّ «ما يقبل التمايز هو صادق. لكن وحده ما لا يقبل التمايز هو حقيقي»[36].

بذلك، فإنّ مركز الفلسفة ليس الأنطولوجيا (التي توجد في شكل علم مستقل هو الرياضيات) بل هي حسب تعبير باديو تفكير «يجول (*circule*)» في عصرنا بين هذه الأنطولوجيا (رياضيات الكثرة بعد نظريات كانتور) وبين النظريات الحديثة للذات (بعد التحليل النفسي) وتاريخها «الغربي» الخاص (كما صار مفكّرا فيه بعد هيدغر). لكنّ باديو ينبّه إلى أنّ «الفلسفة لا تتطابق مع أيّ شرط من هذه الشروط، ولا هي تعمل على بلورة صيغة كلّية عنها. هي يجب فقط أن تقترح إطارا مفهوميّا حيث يمكن أن ينعكس التماكن (compossibilité) المعاصر بين هذه العناصر»[37].

ما معنى أن يرفض التفكير أن يكون تأسيسا لأجناس مستقرّة من «المعارف» الموضوعية، وأن يصبو بشدّة لأن يكون «تجوالا» في مفاصل العصر بحثا عن «الحقائق» الاستثنائية، هائماً بين ورشات مستعصية على الغريب، تتجاهل بعضها بعضا بفتنتها الخاصة، لكنّ الفيلسوف لا يستطيع أن يمنع نفسه من الشعور بالتصادي الصامت والعنيد بينها؟ ما الذي يجعلنا نشعر بالتجاذبات البهيجة على نحو لا يقبل الإمساك الكسول به، بين معادلة رياضية وقصيد شعري وثورة سياسية وتجربة حبّ بلا لقاء واضح؟

---

35 - Ibid. 366

36 - Ibid. p. 374

37 - A. Badiou, *L'Être et l'événement*, op. cit. p. 9- 10.

يفترض باديو أنّ الفلسفة لا تنتج أيّ معرفة، وإن كانت مفتونة بمطاردة «الحقائق». إنّ فتنة الحقيقة هي ما يميّز بين «مهنة» العالم، حيث عليه أن يعيد العالم إلى مكانه بواسطة «المعرفة»، وبين «نضال» الفيلسوف الذي يطمح إلى تغييره بلا رجعة بواسطة «حقيقة» لم تخطر على بال أحد إلى حدّ الآن.

لا يريد باديو أن يخوض أيّ تفكير يقف بعيدا عن مسألة «الذات» التي ورثها من سارتر ولكن خاصة من لاكان: تلك الذات التي تطمح إلى أن تكون «ثقبا» في صلب الكينونة. إنّ الرهان الفلسفي عندئذ هو إعادة بناء معنى الذات في الأفق الذي ينجرّ عن أنطولوجيا الكثرة. إنّ الذات عندئذ لن تكون «وعيا» سعيدا أو مؤسّسا بل بنية صيرورة محلّية وغير مضمونة تقوم على «وفاء» صعب لحقيقة ما كامنة في «الحدث». الذات هي ما يثيره «الحدث» ويستدعيه نحو حقيقة لم تكن متاحة من قبل. كل ذات حسب باديو هي في خدمة «حقيقة» ما جعلها «حدث» ما ممكنة؛ لكنّها لا تكون كذلك إلاّ بقدر «وفائها» لتلك الحقيقة وفاءً شرساً أي مناضلا. بذلك تكون «السياسة» نوعا من «الوفاء» لحقيقة تشكّلت بفضل «حدث» كشف لنا عن «الفراغ» الذي يؤسّس معنى «الكينونة». التفلسف هو وضع حدّ للفراغ في أفق كينونة ما.[38] و«الفراغ» هو المصطلح الذي يستعمله باديو في مقابل المفهوم التقليدي عن «العدم»[39]. الفراغ يسكن الكينونة؛

38 - A. Badiou, *L'Être et l'événement*, op. cit. pp. 7-27.

39 - Alain Badiou, Isabelle Vodoz, « Ecrire le multiple. Entretien », in : In: *Genesis* (Manuscrits-Recherche-Invention), numéro 22, 2003. Philosophie. p. 172.

ومهمّة الذات هي أن تجسّد «وجودا محلّيا للمسار الذي يبسط ثنايا هذه الكثرات النوعية» إذ أنّ كل «ذات هي نقطة حقيقة»[40].

منطقيات العوالم

في سنة 2006، ضمن المجلد الثاني من الكينونة والحدث، وتحت عنوان «منطقيات العوالم»، (المؤلّف من مجموعة من «الفصول»)، انتقل باديو (حسب تمييز أفلاطوني قديم) من السؤال عن «ما يكون» إلى البحث في «ما يظهر». ومن المفيد أن نذكر أنّ الكتاب ينطلق من سؤال بسيط يقول: «فيم نفكّر كلّنا اليوم؟»، لكنّ باديو يسارع إلى تحديد الإجابة السائدة في الغرب على أنّها تتمحور في هذا «الاعتقاد» الذي يقود الفرد المعاصر: أنّه «ليس ثمّة سوى أجسام ولغات»، ويطلق على هذا الطرح اسم «المادية الديمقراطية»[41]، الذي يختصر «الدوكسا المعاصرة» في معادلة «الوجود=الفرد=الجسم»[42].

إنّ الخطة هنا هي إعادة الإنسان إلى الحيوان: بذلك نحن أمام نزعة مادية معاصرة تقنع الفرد بأنّ قانون جسمه هو الذي يملك حقيقته. وبالتالي أنّ «حقوق الإنسان» هي نفسها «حقوق الكائن الحي»، أنّ أخلاقه هي «بيو-إتيقا» وأنّ سياسته هي «بيو-سياسة»، ومن ثمّ أنّ ماديّته هي «بيو-مادية»[43]. لكنّها أيضا بنفس القدر مادية

---

40 - - A. Badiou, *Logiques des mondes. L'Être et l'Evénement, 2.* Op. cit. p. 15.

41 - Ibid. p. 9.

42 - Ibid. p. 10

- bio-matérialisme43

ديمقراطية: إلى جانب «الأجسام» هي تقرّ أيضا بأنّه ثمة «لغات» بعدد الشعوب والثقافات؛ ومن ثمّ فإنّ المشكل الذي يهمّها هو: كيف نجمّع هذه اللغات تحت لغة واحدة؟ وكان الجواب الأساسي هو: اقتراح «صلاحية قانونية كونية» هي بمثابة «الصلاحية المعيارية للغات». وكل لغة لا تستجيب لهذا المعيار هي لا تستحق الاستفادة من هذه الصلاحية الكونية(44) .

وهنا يأتي موقف باديو:« إنّ لغة تدّعي أنّها تحدّد معايير كل اللغات الأخرى وتحكم كل الأجسام، سوف نقول إنّها لغة دكتاتورية وكليانية. وعندئذ فإنّ الأمر لن يتعلق بالتسامح الذي تسجّله، بل بـ'واجب التدخّل'، القانوني، الدولي، العسكري إن لزم الأمر: سوف ندفّع الأجسام ثمن فروقها في اللغة»(45) .

ضدّ هذه المادية الديمقراطية حاول العصر أن يعوّل على «العدميين»: أولئك الذين يريدون «تأسيس المجتمع السري للمبدعين الناجين من الكارثة»، أولئك الذين جمعهم هيدغر في حراسة «إمكانية عودة ما» إلى البدء الآخر لنفس الأمر. لكنّ باديو ينبّه إلى أنّ معارك الحنين خاسرة سلفا. هي لا تساعد أبدا على بناء مفهوم مناسب للعصر القادم. ربما هناك «شعريّة» رائعة عن «الهزيمة»؛ وكثير من الفلسفات المعاصرة هي أشكال ثقيلة من الرثاء. لكنّ هذه ليست مهمّة «الفلسفة»: «الفلسفة، بطبعها، تستحدث الوسائل التي تمكّننا من قول 'نعم' لتلك الأفكار المجهولة سابقا التي

44 - Ibid.

45 - Ibid. P ; 10-11

تتردّد في أن تصبح الحقائق التي هي كذلك.»[46]

كان باديو قد تأوّل معنى الكينونة بوصفها كثرة محضة لامبالية، وكان على الفلسفة أن تعيد تلك الكثرة إلى أفق الحدث؛ أمّا الآن فإنّ المهمّة هي إقامة هذا السؤال: كيف يمكن على أساس أنطولوجيا الكثرة أن نفهم «ظهور» الحقائق في «عوالم» معيّنة؟ ما هو «الجسم» الذي تأخذه «حقيقة» ما؟ وهو ما قاد باديو إلى نوع من «فينومينولوجيا» العوالم مهمّتها أن تكشف عن «منطق» الظهور في عالم بعينه أو عن «منطقيات العوالم» حيث تظهر الحقائق بفضل «أحداث» نوعية (علمية، سياسية، فنية، عشقية) كبرى لا يمكن للرياضيات أن تراها. قد تذهب الفلسفة إلى أنّه لا يوجد في الواقع سوى كثرات من «اللغات والذوات»؛ لكنّ ما يؤرقها هو: كيف تصبح مجموعة من «الأحداث» ممكنة، كيف توجد «حقائق»؟ عندما نفهم ذلك فقط يصبح الفرد الديمقراطي قادرا على التجسّد في شكل «ذات» تجاوزت وجودها الخاص وانصهرت في كثرة حيّة.

إنّ ما يحرّك باديو هو الفاصل الحاد بين «نزعة مادية ديمقراطية» (تدّعي أنّه «ليس ثمة سوى أجسام ولغات») وبين «جدلية مادية» (دورها أن تؤكّد أنّه «ليس ثمة سوى أجسام ولغات باستثناء أنّه توجد حقائق»)[47]. يأخذ باديو لفظة «ديمقراطي» على أنّها مرادف للفظة «غربي»، وهي تعني صهر العنصر «الرمزي» أو «القانون» في

---

46 - Ibid. p. 11

47 - A. Badiou, *Logiques des mondes. L'Être et l'Evénement, 2*. Op. cit. p. 9 sq.

بنية الواقع[48]. وما يشغل باديو حقا في صيغة «باستثناء أنّ» (sinon que) هذه (التي اقتبسها من شعر مالارميه) هو أنّ الحقائق ليست شيئا يمكننا أن نضيفه متى شئنا: «إنّ الحقائق توجد بوصفها استثناءات عمّا هو ثمّة (ce qu'il y a)»[49].

تعني «ثمّة» هنا جملة الأشياء التي تؤلّف بنية العوالم أي هذا «المزيج من الأجسام واللغات». و«الحقيقة» هي الاسم الفلسفي لما يأتي كي «يقطع» وتيرة ما هو «ثمّة» فقط؛ الحقيقة هي أن يوجد «ما ليس ثمّة» أي أن يوجد وجود لا «يكون» في الأعيان بل يوجد «في الأذهان». وهو ليس شيئا آخر سوى القيمة «الكونية» للحقائق أي وجودها المنطقي.[50]

والمسلّمة التي تحرّك باديو هي هذه: «كلّ عالم هو قادر على إنتاج حقيقته في نفسه».[51] وهو إنتاج محكوم عليه بأن «يظهر» أي أن يوجد أو يكون هناك في عالم معيّن. ولذلك فإنّ نمط ظهور الحقائق هو «مفرد» أو «في المفرد» ومن ثمّ هو «ينسج عمليات ذاتية» لم يتطرق إليها كتاب 1988 الذي توقّف عند التفكير في «الكينونة المحضة». أمّا كتاب 2006 فإنّ ما يشغله هو استئناف نفس التفكير في العلاقة بين الكينونة والحدث ولكن على مستوى «الكينونة-هناك، أو الظهور، أو العوالم»: إنّ المطلوب هو تقديم «إدراك محايث لمعطيات الكينونة-هناك، مسيرة محلّية لهيئات الحق والذات، وليس تحليلية

48 - Ibid. p. 12
49 - Ibid.
50 - Ibid. p. 13.
51 - Ibid. 16.

استنباطية لأشكال الكينونة»[52].

محايثة الحقائق

في سنة 2018، ضمن المجلد الثالث من الكينونة والحدث، وتحت عنوان «محايثة الحقائق»[53]، وبعد التفكير في حقيقة «الكائن» بوصفه كثرة، سنة 1988، وبعد معرفة قواعد «ظهور» الحقيقة في عالم معيّن، سنة 2006، دفع باديو بالفلسفة نحو التساؤل الأخير: ما الذي يجعل الحقائق «مطلقة» أو «خالدة»؟ كيف نفهم الحقائق والذوات على نحو يتجاوز البناء الرياضي للكينونة بوصفها كثرة، والتخريج المنطقي لظهورها في عوالم معيّنة؟ نعني بوصفها حقائق وذواتا تتمتّع بطابع مطلق وغير متناه لا يمكن ردّه إلى أيّ شيء آخر؟ كيف تكون الحقيقة مطلقة دون أيّ تأسيس ميتافيزيقي لها على «النفس» المتعالية أو على «الإله» السببي؟

إنّ أخطر دلالة جديدة في كتاب **الكينونة والحدث**، 3، هو التركيز المثير على مقولة «الحقيقة». وذلك أنّ رهان الفلسفة الأكثر خطورة لدى باديو الأخير هو ما يسمّيه «إنقاذ مقولة الحقيقة» عن طريق إثبات «محايثة الحقائق»، أي كونها من هذا العالم لحما ودما، على الرغم من كونها «مطلقة». إنّ الإشكال هو: كيف يمكن للفلسفة أن تثبت أنّه من «المشروع» لنا فلسفيّا أن نزعم أنّ أيّ حقيقة هي «مطلقة» في نفس الوقت الذي تكون فيه «بناءً متموقعا» في عالم بعينه؟ كيف

---

52 - Ibid.

53 - Alain Badiou, *L'Immanence des vérités. L'être et l'événement*, 3 (Paris : Librairie Arthème Fayard, 2018).

يمكن أن تكون الحقيقة مطلقة دون أن تخسر موقعها في العالم الذي انبثقت فيه؟ كيف لها أن تكون «أبديّة» في نفس الوقت الذي تكون فيه «نتيجة سيرورة» معيّنة بدأت في عالم بعينه ومن ثمّ هي «تنتمي» إلى ذلك العالم بلا رجعة؟ كيف تكون الحقيقة كثرة نوعيّة في نطاق تفكير رياضي محض في الكينونة بوصفها فراغا في نفس الوقت الذي تكون فيه متموقعة فينومينولوجيّا بوصفها «درجة وجود قصوى في عالم بعينه» ؟ وأخيرا، كيف تكون الحقيقة «كونية» أي «لا-ذاتية»، وذلك في نفس الوقت الذي يتطلّب إدراكها أن تكون متجسّدة بشكل ذاتي؟(54)

كلّ هذه المطالب يجمّعها باديو في هذا الاعتبار الكبير:« يتعلق الأمر بخلق الإمكانية الفعليّة للقول بأنّ الحقائق توجد بوصفها استثناءات كونية ملموسة» *(exceptions concrètes universelles)* (55).

إنّ الهدف هو بناء الشروط الفلسفية لما يسميه باديو «الحياة الحقيقية»: تلك التي تنجم عن «حدث» نوعي يقع في «الزمن» الواقعي للبشر حسب واحدة من الإجراءات أو التدابير الكونية للحقيقة وللذات: من رحم اكتشاف علمي أو ثورة سياسية أو إبداع فني أو تجربة عشقية. إلاّ أنّه يجب على الفلسفة أن تتفادى قدرين سيّئين: أن تسلّم بأنّه ثمة «محايثة» (أي لغات وذوات ملقى بها في العالم) ولكن من دون أيّ «حقيقة» (أي من دون مطلق)؛ أو أن تسلّم بأنّه ثمّة «حقائق» (علمية، سياسية..) ولكنّها مرتبطة بأجهزة

54 - Ibid. Introduction générale. I. Stratégie spéculative.

55 - Ibid.

«متعالية» (النفس، الإله،..). ما يريده باديو هو أن نرفض الحلّين المتعبين، والمطالبة بتفكير موجب في «محايثة الحقائق» التي تسمح للبشريّ بأن يطمح إلى شيء «خالد» في أفقه. وعندئذ فالحقائق هي دوما من هذا العالم لكنّها لا تخلو من معنى «مطلق»، فهي تشير دوما إلى «أبدية صغيرة» أو «أبدية موضعية» علينا ألاّ نخجل من التفكير فيها ومشاركتها والتعرّف عليها في صيرورتها مهما كان الشكل الملموس الذي تتجسّد فيه: أكان اختراعا علميّا أو انتفاضة سياسية أو قصيدة شعرية أو قصة حبّ.

يقول باديو: «إنّ الفلسفة هي تحت شروط الفن والعلم والسياسة والحبّ، لكنّها دائما ما تكون مخدوشة، مجروحة، مقوّرة بالطابع الحدثي والمفرد لهذه الشروط»[56].

مهمّة الفلسفة: ما الفائدة من باديو؟ درس فلسفي للشباب.

في سنة 2016، عندما بلغ باديو من العمر 79 عاما، كتب كتابا صغيرا عنوانه «**الحياة الحقة**»[57]، وهو عبارة رشيقة اقتنصها من الشاعر **آرثر رامبو**. لكنّ ما يلفت الانتباه فيه ليس تأخّر الفيلسوف في تحديد معنى الحياة التي عاشها والتي صارت وراءه، بل في كونه قد أعاد الفلسفة إلى **تهمتها الأولى**: إفساد الشباب. ولذلك خصّص نصّ الشيخوخة هذا إلى معالجة ثلاثة أسئلة طريفة: **أوّلا**، ما معنى «أن تكون شابّا، اليوم»؟[58] **ثانيا**، ما هو «المصير المعاصر للأولاد»؟[59]

56 - A. Badiou, *Conditions* (Paris : Seuil, 1992), p. 101.

57 - A. Badiou, *La vraie vie* (Paris : Fayard, 2016)

58 - Ibid. pp. 7-55

59 - Ibid. pp. 59-82

ثالثا، ما هو «المصير المعاصر للبنات»؟[60]

هذه **الأسئلة الثلاثة** وجّهت فصول الكتاب نحو الإجابة الفلسفية عن السؤال الناظم: ما هي ملامح الحياة الحقة؟ «الشاب» و«الولد» و«البنت» هي الشخوص المفهومية التي قصد **باديو** أن يخاطبها. ربما هي علامة يأس ميتافيزيقي من الكهول، نعني من هذه الفئة الواسعة من الذين تخشّبت فيهم شهوة العالم وتحوّلوا إلى مجرّد «سكّان» عرضيين. نحن نقرأ تغيير المخاطَب هنا بوصفة علامة طريفة على إعادة الفلسفة إلى مكانها. من يكتب هو يتوجّه إلى أطفال المستقبل وإلاّ فإنّه سوف يكتفي بأن يدوّن سِير الموتى.

ولكن، **ماذا يمكن أن تقول الفلسفة للشباب؟** - يقدّر **باديو** أنّه ليس هناك موضوع آخر للفلسفة التي تخاطب الشاب غير الموضوع الذي شغل **سقراط** نفسه: **كيف تكون حياتنا «حقيقية»؟ ما هو الشيء الذي يستحق أن نعيش من أجله؟**

يفترض ذلك، بوجه ما، عند سقراط أنّ الحياة «السائدة» ليست حقيقية، أنّ الحياة كما يتمناها الشباب- أي حياة الثروة والسلطة- هي ليست حياة «سعيدة»، وبالتالي هي حياة غير حقيقية. إنّ ما يفسد الشباب إذن ليس الفلسفة، أي البحث عن الحياة الحقيقية، بل الهوس بشيء سائد لكنّه زائف: بالسلطة أو بالثروة. وهذا يعني حسب **باديو** أنّ ما تأتي به الفلسفة للشباب ليس هوس السلطة بل «عدم الاهتمام» بها[61] بكلّ كبرياء. التفلسف هو أيضا وبشكل سالب فنّ صعب في

60 - Ibid. pp. 83-116

61 - Ibid. pp. 10-13.

عدم الاهتمام بما هو سائد. والسؤال هو: كيف يمكن توجيه الشباب نحو الحياة الحقة؟ تلك التي تكون الثروة أو السلطة قد طمست الطريق إليها. ربما يقنع الشاعر بما تقوله الثقافة السائدة عن نفسها، أي بعبارة رامبو :**«أنّ الحياة الحقة غائبة»**. لكنّ الفلسفة، حسب باديو، موجودة كي تنبّه إلى أنّ «الحياة الحقة ليست غائبة بشكل كامل»، «أنّها حاضرة قليلا»[62].

هذا الرهان على نقص ما في الغياب أو على قلة ما في الحضور هو ما يميّز الفلسفة حسب **باديو: أنّ الحياة الحقة ليست تحقيق رغباتنا بل التنبيه على سبيل في الحياة لم نكن نظن أنّها ممكنة إلى حدّ الآن**. ومن ثمّ علينا دائما أن نخاطر من أجلها، لأنّه لا معنى لحياة جاهزة سلفا. وبالتالي أن يكون أحدهم «شابا» إنّما يعني أن «يبدأ وجوده، وبالتالي أن يوجّهه»[63] كما لأوّل مرة.

ليس الشاب مجرد كهل لم يكبر بعد. إنّ ما يميّزه هو كمية الحرية التي بحوزته. وهي «اليوم» حسب باديو تتميّز بسمتين طريفتين: من جهة، وربما لأوّل مرة، يجد الشباب أنفسهم بلا معلّم حقيقي. في السابق، كانت الكهولة تصل إلى الذكور عند الخدمة العسكرية، وإلى الإناث عند الزواج. أمّا اليوم فالشباب يصلون إلى أنفسهم بدون «تلقين» سلطوي. ومن جهة، أنّ الشيخوخة لم تعد «قيمة» سيادية. وأخذت مكانها قيمة الشباب. لقد صار الشاب نموذجا، رغم أنّ السلطة لا تزال في أيدي الكهول. [64] وبدلا من حكمة الشيوخ

---

62 - Ibid. p. 14

63 - Ibid. p. 19

64 - Ibid. pp. 25-26.

أصبح الجميع مهووسا بشباب دائم أو مبرمجا لمراهقة لامتناهية.

لكنّ درس الفلسفة هنا هو حسب باديو أنّ المجتمع الذي كرّس عبادة «الشباب» هو نفسه الذي يشعر بخوف غامض من «ضياع الشباب»، ولذلك هو ما فتئ يخترع القيود والقواعد لمراقبتهم على نحو ينظر إلى شباب المدن الحديثة باعتبارهم في واقع الأمر «مشكلا خطيرا»: لقد تحوّل الشباب، في غياب التشغيل، إلى «طبقة ضائعة وخطيرة»[65].

ولذلك فإنّ أفضل ما تقترحه الفلسفة دون أيّ وجل من أيّ جمهور مخاتل هو فقط «فكرة مناضلة»، وحيدة بلا أنصار كثيرين لأنّها لا تعوّل على «فرد» جاهز، لكنّها جسورة في بحثها العنيد عن «ذات» جديدة، تقود الشباب إلى ميدان حيث يمكن المشاركة في تدبير الحقيقة: مثلا، القيام «بمظاهرة مختلطة» حيث يتحالف الشبّان والشيوخ ضدّ كهول اليوم؛ من جهة، ضد ضياع الشباب بلا هدف في الحياة، ومن جهة، ضد تحويل الشيوخ إلى كائنات اجتماعية غير مرئية تنتظر الموت[66]. لكنّ ما يزعج باديو هو أنّ هذا النوع من التظاهر ما يزال لا يؤدي إلاّ إلى مجرد «حرية سالبة»، «هي لا تحدّد أيّ وجهة نحو فكرة جديدة عن الحياة الحقة... وأن نعرّف ماذا يمكن أن تكون حرية خلاّقة، إثباتيّة، هذا ما سوف يكون مهمّة العالم الجديد الذي سيأتي»[67].

---

65 - Ibid. pp. 32-33.

66 - Ibid. pp. 34-35.

67 - Ibid. p. 36

«ما العمل؟» من أجل ذلك، على المستوى السياسي مثلا؟ هنا ينصحنا باديو على هذا النحو المضاد للمسلّمة الليبرالية: «أنا أقول في السياسة يتعلق الأمر غالبا بأن يضحّي المرء في نفسه بالفرد، وذلك من أجل أن يصبح ذاتاً»[68]. يقتصر الفرد المعاصر (الليبرالي بالتعريف) على ما يملكه، لكنّ ذلك لا يجعل منه ذاتا فاعلة. فإنّ ما يميّز الذات هو أن تدافع عن قضيّة عابرة للأفراد، وهذه اللامبالاة بما هو فردي من أجل انتظار حدث كبير يجعل الحقائق الاستثنائية مطلبا أصيلا، هو الذي يجعل «التذويت» في ثقافة ما أمرا ممكنا. وذلك ممكن، حسب باديو، من خلال «إرادة المساواة» أو الطموح التحرّري لنوع من «النحن» الذي يجمع الناس. والنداء الأخير هو: «لا تتركوا الذات وحيدة في أيدي الاقتصاديين الذين سيغلّفونها ويعلّبونها في صورة الفرد، في نوازعه الشخصية وحرياته الضيقة»[69] .

أيلول 2021

68 - Alain Badiou/ Maecel Gauchet, *Que Faire ?. Dialogue sur le communisme, le capitalisme et l'avenir de la démocratie* (Paris : Philo éditions, 2014), p. 144.

69 - Ibid.

توطئة

إنّ الكتاب الحالي هو حصيلة عمل مميّز قام به أصدقاء بلجيكيون[70]، يحدوهم عزم كبير- وهو ما كان له أثر جميل في نفسي- على أن تصبح أعمالي نوعا من المرجع الواضح والمستمرّ للشبيبة المعاصرة. «أعمالي»، هذا يعني بالطبع، بالنسبة إليهم، بشكل رئيسي، الثلاثية الميتافيزيقية المتكوّنة من الكينونة والحدث (1988)، ومنطقيات العوالم (2006) ومحايثة الحقائق (2018). لكنّ الأمر يتعلّق هنا بمؤلّفات تركيبية وسميكة، وينبغي بلا أيّ شك، إذا ما خاطبنا الشبيبة، أو بشكل أعمّ إذا ما خاطبنا جمهورا أوسع ما يكون، أن نهيّئ لقراءة تلك المؤلفات ببعض التوضيحات الأوّلية. وإنّه من أجل هذا الهدف تحديدا قد لجأ الأصدقاء الذين أتحدّث عنهم، والذين هم أيضا بيداغوجيون نموذجيون، من أجل جعل الدخول في الثلاثية أمرا ممكنا، إلى أنماط تواصل أقلّ سماكة وأكثر تعلّميّة من المحاضرة والمقابلة. وفي المجموع الشاسع لهذه الأبواب المختلفة، هم قد فضّلوا، من دون أن يقدّموا تنازلات ديماغوجية، تلك النصوص التي تجمع في نظرهم بين الوضوح المفهومي وقوّة الرؤية التأليفية. وهم بذلك قد استطاعوا في كرّة واحدة أن ينصفوا المسائل المركزية في قضيّتي[71]

70 - Flamands.

71 - proposition

الفلسفية- الكينونة والكونيّة، العوالم والفرادة، الحدث، الذات والحقائق، اللامتناهي والمطلق- والعلاقة المستمرّة بين هذه التصوّرات وبين الممارسات الخلاّقة الأساسية التي تبيّن أنّ الدابّة الإنسانية قادرة عليها- نعني العلوم، وبالأخص الرياضيات؛ الفنون، وبالأخصّ الشعر؛ السياسية، وبالأخصّ الشيوعية؛ وأخيرا الحبّ، الحامل لاهتمام لا مثيل له بكينونة الآخر.

إنّ ضبط النصوص المختارة من قِبل القائمين بهذا التجميع هو يمثّل ضربا من السفر في منشأتي الفلسفية. ولا أعتقد أنّ ثمّة نظيرا له اليوم، ويمكنني أن أقول، وأنا أقرؤه وأعيد قراءته، بأنّني تعلّمت أنا نفسي أمورا عن نفسي، فمن الصحيح أنّ الاهتمام الأصيل بالغير، بالنقل الأمين إلى الغير، هو أمر لا غنى عنه من أجل الدخول في عمل فكري ما. وإنّما لهذا السبب أنا أتذكّر بسعادة غامرة ذلك اللقاء الذي نظّمه المسؤولون عن هذا الكتاب، في بروكسيل، صحبة عدّة شبّان وشابّات من المعاهد الثانوية، والذين أدركت، عبر نظراتهم، انتباههم وأسئلتهم، أنّهم كانوا بصدد جعلي أوجد بشكل حيّ، بوصفي مؤلّفا، في ضميرهم وفي مشاريعهم.

شكرا إذن لأصدقائي على منحي، وفي نفس الوقت على منح الجميع، هذا التأليف غير المنتظر والشافي عمّا خصّصت له جزءًا جوهريّا من فكري، وكلماتي وكتاباتي.

آلان باديو

القسم الأول

حدث، حقائق، ذات

I
ما هي الفلسفة؟

نودّ أن نبدأ هذا اللقاء ببعض الأسئلة العامة جدّا: **ما هي الفلسفة بالنسبة إليكم، أو بحسبكم؟ ولماذا الفلسفة؟**

حسناً، سوف أقوم أوّل الأمر بإجابة شخصيّة، ثمّ بإجابة عامة. إذ أنّ الفلسفة بالنسبة إليّ قد كانت لقاءً، اللقاء بمعلّم. وأتصوّر أنّ الفلسفة تبقى مرتبطة جدّا بشخصيّة[72] الفيلسوف. وعلى أيّة حال فإنّ لاكان يقول إنّ الفلسفة قد كانت دوما في صفّ خطاب المعلّم. لم يكن ذلك تقريضاً، لكنّني أتحمّل ذلك. أنا لا يزعجني هذا الأمر. عندما كنت لا أزال شابّا- حين كان لي 16 أو 17 عاما- وقعت تحت تأثير قراءة سارتر التي قلبت كياني وغيّرتني تماما. إنّ الفلسفة قد كانت إذن، على المستوى الذاتي، أوّلا وقبل كل شيء لقاءً مع نمط من الخطاب الذي كنت أريد أن أتّبع إشاراته وأن أطوّر نتائجه.

وذلك لأنّه خطاب يتميّز بأنّه يتعلّق مباشرة بوجود الذات بما

72 - figure

هي كذلك. هو ليس شيئا تعلّمه إياه. هو شيء يهدف إلى تغيير رؤيته للعالم، والتمييز بين الأفعال الجيّدة والأفعال السيّئة، وكل ما تشاؤون. ومن هذه الزاوية، بما أنّه ثمّة شخصيّة الفيلسوف، فإنّ الفلسفة ليست خطابا عاما. فهي خطاب هو في كرّة واحدة ذاتيّ، أو مذوَّت[73]، وفي نفس الوقت هو يحاول أن يغيّر الذين يخاطبهم. هذا أمر فتنني حقّاً. في تلك الفترة كنت أريد أن أعمل مراقباً للمياه والغابات أو ممثّلا، وفي النهاية، بسبب قراءة سارتر، انقبلت ناحية الفلسفة.

انطلاقا من ذلك: كيف يمكنني أن أعرّف الفلسفة كما تلقّيتها وفهمتها فيما أبعد[74] من سارتر، الذي كان معلّمي الأوّل؟ على أيّة حال، أنا لم أتخلّ عنه لاحقا، أنا فقط مررت فيما أبعد منه، أنا فعلت شيئا آخر. ولكن كيف يمكنني عندئذ أن أتمثّل الفلسفة في نفسها؟ وشرعيّة وجودها؟ لما هي توجد؟ ولماذا أنا فيلسوف؟

إنّ الفلسفة تحاول في الواقع أن تستنبط نشاطات إنسانية معيّنة: تلك التي يمكن أن تكون لها أو هي لها قيمة كونية. أتصوّر أنّ هذا هو الأمر- حتى عندما تكون فلسفاتٍ نقدية أو ريبيّة، فهي ريبية بالنظر إلى هذه المسألة. يعني أنّها تستطيع أن تستنتج أنّ المرء لن يبلغ إلى الإجابة عن المسألة، ومع ذلك هي تبقى مسألتها أيضا. على سبيل المثال، يقول الريبيّ إنّنا لا نستطيع أن نعرف الحقيقة، ولكنّ ذلك لأنّه، في واقع الأمر، يهتمّ بالحقيقة. وبالتالي فإنّ مسألته هي

---

73 - subjectivé

74 - au-delà

الحقيقة، ومن ثمّ فإنّ مأساته الوجودية هي أنّه لا يستطيع أن يعرفها، ولكنّ ذلك يبقى خيارا فلسفيّا. إنّ الفلسفة في جملتها، هي هذا. إنّها نوع من المحطّة المركزية التي تهتمّ بكلّ ما يمكن، في النشاط الإنساني، في الفكر الإنساني، وفي الإبداع الإنساني، أن تكون له قيمة قابلة للنقل[75]، قيمة كونية، بما في ذلك الفلسفات التي استنتجت أنّه أمر مستحيل أو أنّه صعب. فهي أيضا جزء من الفلسفة لأنّها تشهد على نفس المسألة. إنّه على هذا النحو أنا أنظر إلى الفلسفة.

وهكذا يبدو أنّ ثمّة خاصيّة تميّز الفلسفة وهي الطريقة التي بها تنتقل. إنّ انتقال الفلسفة هو مسألة هامة جدّا، هي جزء من الفلسفة، وكانت موضع نقاش كبير بين الفلاسفة. أتصوّر أنّه في العالم كما هو، ثمّة اتجاهان حول هذه النقطة. ثمّة اتجاه يتصوّر أنّ الفلسفة في نهاية الأمر يمكن أن تكون تخصّصا أكاديميّا. وبالتالي فإنّ انتقالها سوف يكون هو نفسه انتقال الجغرافيا أو التاريخ. وهذا الأمر له تاريخ طويل: إنّ أرسطو، الذي هو فيلسوف عظيم جدّا، كان يفكّر بهذه الطريقة. كان يتصوّر أنّه كان يوجد معلّم، ثمّ أحدث مدرسة، وهذا الأمر نراه أيضا في أسلوبه، لأنّه ينطلق دائما من تعريف واضح، ومن نتائج، وممّا قاله الآخرون قبله.

ثمّ هناك اتجاه آخر، يتصوّر أنّ الفلسفة هي تذويت، أنّها تفترض ركائز تتخطّى كثيرا الإمكانات الأكاديمية. ماذا نفعل مثلا مع

---

75 - transmissible

شبّان يهتمّون بالفلسفة؟ هذا لا يمكن أن يكون على وجه الدقة أكاديميّا: ينبغي أن نخترع شيئا ما، ينبغي أن نخلق مواقف[76]. إنّ انتقال الفلسفة، هو دائما خلق للمواقف حيث ينبغي على الذي نخاطبه أن يكون له الإحساس بأنّه يلتقي بشيء ما. إنّ التخصّصات الأخرى يمكن أن نتعلّمها؛ أمّا الفلسفة فلا يمكن أن نتعلّمها بالمعنى الدقيق للكلمة، بل ينبغي أن نلتقي بها وهذا هو ما يشكّل فرادتها.

في الحياة يمكن لحسن الحظّ أن تلتقوا بالفلسفة، ويمكن لسوء الحظ ألاّ تلتقوا بها. أنا أرى عددا كبيرا من طلبة الجامعة الذين هم في قسم الفلسفة وإذا ما تناقشت معهم لمدّة خمس دقائق أدرك أنّهم لم يلتقوا بالفلسفة. ولكن ثمّة البعض القليل منهم الذي التقى بها.

وهكذا إذا ما طلبتم منّي تعريفا، سوف أقول إنّ الفلسفة توجد عندما نلتقي بوجود إمكانيّة معيّنة، إمكانيّة أن نجوب وأن نفحص ماذا تستطيع الإنسانية، ثمّ أن نرى ما إذا كان ذلك له قيمة أو ليس له قيمة.

---

76 - situations

II

شروط الفلسفة: العلوم والفنون والحب والسياسة

العلوم والفنون والحب والسياسة...ثمّة في نسقك الفلسفي أربعة شروط للفلسفة- كيف ينبغي علينا أن نفكّر في هذا التشريط للفلسفة؟ كيف تكون الشروط الأربعة للفلسفة مترابطة فيما بينها؟ هل بإمكانكم أن تقدّموا لنا مثالا عن كل شرط منها؟

يمكن أن نربط هذا السؤال بالسؤال السابق: إذا كانت الفلسفة هي الفحص عمّا تقدر عليه الإنسانية، بما في ذلك الأسوأ- أن تكون الإنسانية قادرة على أشياء فظيعة هذا أيضا أمر يهمّ الفلسفة- إذا كان هذا هو الفلسفة، فإنّه ينبغي عندئذ أن نتوجّه إلى النشاطات الخلاّقة الفعليّة للإنسانية. بعبارة أخرى، ليست الفلسفة هي نفسها التي ستقوم باختراع ما تقدر عليه الإنسانية. هي سوف تبحث فقط عمّا تقدر عليه الإنسانية وأن تتساءل عمّا يميّزها في هذا الأمر. ما هو الأفضل؟ إنّ مصدر الفلسفة هو إذن في خارج الفلسفة. إلاّ أنّني قد اخترت أن آخذ اللفظ القديم «حقيقة» للإشارة إلى ما تقدر عليه الإنسانية، إلى ما له قيمة من الممكن أنّها كونية. لنقل إنّ الأمر يتعلّق بما تقدر عليه الإنسانية، والذي هو بطريقة معيّنة يمكن ويجب أن

يُنقل بعامة، أن يُنقَل إلى جميع الناس.

وقد بدا لي أنّه يمكن أن نصنّف إبداعاتَ الإنسانية في فرادتها الخاصة في أربع فئات. ولقد سمّيتها «الشروط» الأربعة للفلسفة، بما أنّ الفلسفة هي تحت الشرط القاضي بأنّه ثمّة شيء ما الإنسانية قادرة عليه. وإلاّ فإنّه لا مبرّر لأن تكون. لذلك أنا اقترحت بصورة عامة تصنيفا أوّل يهمّ، من ناحية أولى، ما يأتي مباشرة في شكل[77] التزام ذاتي. وفي هذا الصنف أنا وضعت السياسة، شكل الالتزام الجماعي، والحب، شكل الالتزام الفردي. ومن ناحية أخرى ثمّة الإنتاج الموضوعي لشيء ما: هذا يمكن أن يكون كتابا، نصّا، مبرهنة رياضية، ولكن وحده ما يتمّ نقله في شكل شيء معيّن هو الذي يوجد حقّاً. كان الشكل الأوّل هو الحبّ والسياسة، وهنا، في الشكل الثاني، أنا تصوّرت أنّ ذلك كان حال الفنون والعلوم. ومن هنا جاءت أطروحتي بأنّه ثمّة أربعة أشكال من شروط الفلسفة التي هي العلوم والنشاطات الفنّية، والسياسة والحبّ- حتى ولو رجعنا، لاحقا، إلى كلّ واحد من هذه الشروط، من أجل أن نخصّص وأن نفحص وأن نسائل أيضا إن لزم الأمر الروابط التي بينها أو نسيج النسق الذي تؤلّفه شروط الفلسفة.

والآن ماذا لو نقدّم مثالا عن كلّ شرط منها... في الواقع ليس الأمر معقّدا كثيرا إذْ أنّها أمثلة معروفة وعادية تماما. أنا لا أبحث

figure.77 - يُكثر باديو من استعمال هذه اللفظة إلاّ أنّه يتعذّر أن نقابلها بلفظة عربية واحدة، وهي تعني عموما: الصورة، الشكل، الشخصية، الوجه، الرسم، الرمز، الاستعارة، الهيئة، المجاز، ...

عن أمثلة استثنائيّة حقّا. ففي شكل العلم، نجد أنّ موضوعي المفضّل هو بلا ريب الرياضيات، التي هي شرط الفلسفة في نقطة حسب تقديري هامة جدا: إنّ الرياضيات تعلن أنّ الحقيقة التي هي حمّالة لها هي كونية على نحو مباشر، وذلك يعني أنّها لا تتوقّف على خالق مفرد. هذا لا يعني أنّه ليس ثمّة علماء رياضيات عظام، بل أنّه، ما إن توجد أعمالهم، حتى تكون مشتركة على نحو مباشر. ولماذا؟ لأنّه إذا ما قبلنا بالأكسيومات أو الأوّليات المقترحة فإنّنا نكون مجبرين على قبول النتائج أيضا: ليس ثمّة من مهرب. بعبارة أخرى، إنّ الرياضيات على وجه الدقة ليست قابلة للنقاش: هي تقيم حقلا معرفيّا يكون خارج النقاش. من البديهي أنّ ذلك يأسر الفلسفة ويفتنها لأنّ ما يكون خارج النقاش سوف يبدو استثنائيّا وجديرا بالملاحظة. فضلا عن ذلك أنا كنت أريد أن أؤكّد أنّ الفلسفة قد ولدت في اليونان في نفس الوقت الذي ولدت فيه الرياضيات، وأنّها ما برحت تتشابك مع الرياضيات. بالطبع هذا ليس سوى مثال: إذ ثمّة أشياء معتبرة تماما ينبغي اكتشافها في الفيزياء وفي البيولوجيا... إنّ فلسفتي قد فضّلت الرياضيات، كما فعلت ذلك فلسفات عديدة أخرى، لكن لديكم مثلا فلاسفة كبار قد فضّلوا البيولوجيا. خذوا برغسون مثلا. فهو شخص كان داروين بالنسبة إليه، من خلال حركة الحياة، جوهريّا تماما.

إذا أخذنا الآن مثال الفنون، فإنّنا نرى مباشرة أنّ الشعر في معناه الأعمّ قد لعب دورا عظيما في كل تاريخ الفلسفة، وبخاصة إذا ما أدخلنا المسرح في الصناعات الشعرية. كلّ أعمال أفلاطون هي

منسوجة من مناظرة معقّدة جدّا حول هذه المسألة. وعلى كل حال سوف يكون في تقديري أمرا من الأهمّية بمكان أن نتوفّر على تحليل كامل ومدقّق لعلاقة أفلاطون بالمسرح، وهو ما لم يحصل. والحال أنّها مناظرة حيث تعمل الفلسفة بالنظر إلى شرط هي ترتاب منه لأنّها معجبة به أكثر من اللازم، والتي تشتبه في أنّ قدرته على الإغراء هي على الأرجح خاصة أكثر من اللازم، وليست كونيّة بما فيه الكفاية. لكنّنا نرى المناظرة المتشابكة والمعقّدة جدّا التي خاضها أفلاطون مع المسرح. إنّها مناظرة مع شرط معترف به بما هو كذلك: هو لم يكن ليقضي وقته في مناقشة المسرح لو لم يكن بحقّ واحدا من شروط الفلسفة، ولو لم يكن شرطا كان هو نفسه قد اختبر غوايته بما أنّنا نؤكّد دائما، دون أن نثبت ذلك، أنّ أفلاطون في شبابه قد كتب تراجيديات وأنّه قد أحرقها عندما التقى بسقراط. في تقديري، هذه قصة مختلقة، لكنّها قصّة تعليمية. وبالتالي فأنا نفسي، في نهاية المطاف، فيما يخصّ التعيين الفنّي أنا من باب أولى وأحرى أحبّذ الشعر والمسرح، لكنّ هذا اختيار، هو عمل فلسفي مخصوص. إذ ثمّة عمليّات ممتازة من أجل وضع الفلسفة تحت شرط الرسم، على سبيل المثال. حتى عند سارتر الذي كتب كتابا كبيرا حول الرسام الإيطالي تينتوريتو[78]. ومن البديهي أنّ هذه هي

78- Tintoret (1518-1594). رسام إيطالي من عصر النهضة. يُنسب إلى تيّار في الرسم يُدعى "le maniérisme" (من الإيطالية bella maniera، أي "الطريقة الجميلة")، أي طريقة الفنّان. وهو تيّار ظهر ضدّ المثال الطبيعي، الإنسانوي والمنظوري لعصر النهضة القائم على الكمال بواسطة قاعدة المحاكاة التامة للطبيعة. وهو أقرب إلى معنى "البديع" في العربية.

الحالة لدى مارلوبونتي. إذن يمكن أن يكون الشرط فنّ الرسم، ويمكن أن يكون فنّ المعمار، ويمكن أن يكون الرقص.

فيما يهمّ العلاقة بين هذين الشرطين الأوّلين، فإنّ المسألة التي تفتن في حالة الرياضيات، هي فكرة الكونيّة المباشرة، أمّا في حالة الفنون، بعامة، فهي أنّ المحسوس فجأة ومرة واحدة هو يكتسب قيمة ما. والأمر هنا هو، إلى حدّ ما، عكس الرياضيات، لكنّه هو الكونية الممكنة للمحسوس. ما عدا ذلك سيكون المحسوس هناك، هو مائدتنا، هو فنجان القهوة، هو أنتم. وبالتالي من الظاهر أنّه لا شيء تماما، لأنّه ليس إبداعا ذا قيمة كونية أن نكون نحن الأربعة هنا حول هذه المائدة بصدد الثرثرة. إذن يمكن أن نتصوّر أنّ المحسوس قد كان دوما متّهماً من طرف الفلاسفة بأنّه خارج منظومة الشروط الأربعة، ولكن ينبغي على المرء أن يعترف أنّ سيمفونية بيتهوفن أو أيّ لوحة عظيمة هو أمر في باب المحسوس. هذا أمر لا يمكن الإفلات منه. إذن فالمحسوس، الذي هو نفسه مشتغَل عليه من جديد ضمن شروط خاصة تماما، هو يمكن أن يبرز مشحونا بقيمة كونية، يمكن أن يكون واحدا من إبداعات الإنسانية المثيرة والآسرة تماما، الموجّهة نحو الكونية. ولهذا فإنّ الفنون على وجه الدقة هي الدليل على أنّ المحسوس نفسه يمكن الاشتغال عليه ورفعه إلى رتبة قيمة كونية والحال أنّه التمثيل المباشر لما هو غير كوني، لما هو على الضدّ من ذلك خاص أو جزئيّ تماما.

هذا بالنسبة إلى العلوم والفنون. أمّا فيما يخصّ الحبّ، فإنّ ثمّة

سؤالا يطرحه الناس غالباً: ما دخل الحبّ في هذه المسائل؟ فالحبّ هو حياتي الخاصة. وهناك نجد أنفسنا أمام عقدة بين شرطين، إذْ أنّ الفنّ، هو، قد تفطّن مبكّرا إلى أنّ الحبّ يمتلك قيمة كونية وهو قد قدّم شهادة لفائدة الحبّ. فإذا ما ألغينا الحبّ، فإنّ عدد الأعمال الفنّية التي تختفي سوف يكون كبيرا جدا. ينبغي على المرء أن يقول ما هو كائن: إنّ الفنّ نفسه قد أحسّ بأنّه قد كان ثمّة من جهة الحبّ شيءٌ معيّن يمثّل استثناءً رغم كل شيء عن المجال العاطفي[79] للإنسان بعامة وأنّ الحبّ يهمّ كل الناس. وهو أمر صحيح عبر القرون، مع كل هذه القصص عن الحب. ومن ثمّ يمكننا أن نتساءل: ماذا يحدث عندما يكون كل الناس مفتونين بقصة روميو وجولييت، أو تريستان وإيسوت[80]؟ نحن نحسّ فعلا بذلك لأنّ ثمّة شيئا معيّنا في الحب هو بالتحديد يتخطّى فرادة العاطفة[81] في نفس الوقت الذي يكون داخل فرادة العاطفة. ويمكنني أن أقول من وجهة النظر هذه أنّ الحبّ بالنسبة إلى العاطفة-نعني بالنسبة إلى العلاقة المحسوسة بالآخر-، هو نفس ما يكونه الفن بالنسبة إلى المحسوس بعامة. ونعني بذلك أنّ الفنّ يعامل العواطف- نعني القدرة الانفعالية للإنسان- على نحو بحيث أنّ ما ينتج عن ذلك هو يمتلك قيمة كونية أيضا، وبالتالي في النهاية أنّ كلّ حبّ هو

---

79 - affectivité

80. Tristan et Iseut - هي قصة أو أسطورة أدبية من القرون الوسطى تحكي قصّة حبّ بين الفارس "تريستان" والأميرة "إيسوت"، وقعت أحداثها في إيرلندا وبريطانيا. وقد كان لها تأثير على القصص اللاحقة منذ ظهورها في صيغة مكتوبة في القرن الثاني عشر.

81 - affect

اختراع أصيل، إبداع يضع الإنسان ما وراء الوظيفة التناسلية المحضة والبسيطة للجنسانية. ينبغي أن نقول ذلك، فهي علّته هنا: إنّ الحبّ، في نهاية المطاف، هو في الحقيقة نوع من التسامي[82] بالجنسانية ليس في معنى نفيها- مع أنّ ذلك نزعة فلسفية- بل، على العكس من ذلك، في معنى تمجيدها، وإثباتها. وبهذا المعنى، أنا أتصوّر أنّه شرط للفلسفة وأنا معجب على نحو خاص بأفلاطون- الذي يعجبني لأسباب عدة-، ولكن هو يعجبني لأنّه قال وكتب أنّ من لم يكن محبّاً يوماً ما لا يستطيع أن يكون فيلسوفًا. إنّ الجملة هنا لا تترك مجالا للشك. هي لم يُسفر عنها تفسيرات كثيرة، حتى ولو أنّ الناس قد تكلّموا كلاما مثيرا في الحبّ الأفلاطوني[83] بطريقة خاطئة لأنّها كانت مضادّة للجنس والحال أنّ ذلك لم يكن أبدا ما حكاه أفلاطون.

وأخيرا السياسة. وهنا نقول عن السياسة، إنّه ثمّة أيضا هذا السؤال: ما الذي يوجد في التنظيم، إن أمكنني القول التنظيم النيوليتيقي[84] للمجتمعات، نعني تنظيماً يضع أشكالا من الإكراه، وأشكالا من تنظيم الجماعة[85]، وأيضا أشكالا من العنف،

---

82. sublimation - بالمعنى الحرفي: رفع الشيء إلى مرتبة "الجليل" أو "السامي". وبالتالي الحب هو التسامي بالجنسانية. واللفظ الفرويدي كما هو شائع في العربية هو "التصعيد".

83 - platonique

84. *néolithique* - المصطلح منحوت من مقطعين: "néos" (جديد) و"líthos" (حجر). والمعنى: هو "العصر الحجري الجديد. وهو مصطلح ظهر سنة 1865 نحته المؤرخ البريطاني جون لوبوك (1834-1913).

85 - collectivité

وأشكالا من التنافس، ما الذي يوجد في كل ذلك، ويمكنه أن يظهر في لحظة معيّنة بوصفه إبداعاً يمتلك دلالة هي بالفعل كونية؟ سوف أقول، منذ البداية، إنّه شيء يظهر عندما يتبيّن أنّ السياسة قادرة على تجاوز الفروق المباشرة بين البشر وأن تتوجّه بالخطاب إلى الإنسانية برمّتها. وهنا، بالطبع، ما يبقى من التاريخ سوف ينقسم إلى قسمين: ثمّة تاريخ المؤرّخين الذين يسردون ما وقع، وهمْ، بالطبع، يسردون بشكل واسع تقلّبات الصراع من أجل السلطة، لأنّ هذا هو الأمر الأكثر ظهورا للعيان. ثمّ بعد ذلك، هناك الطريقة التي بها يمكن لكلّ ذلك أن يشتغل بمثابة شرط للفلسفة، وهو ما يهمّ، على العكس من ذلك، كل الفترات التي تقع فيها معارضة السلطة بواسطة قيمة أخرى. هذه القيمة أطلقت عليها الفلسفة، بشكل عام، اسم «العدل»، نعني كل ما كان جهدا بشريّا من أجل تنظيم الجماعة وفقا لمعيار عن العدل وليس وفق معيار عن النجاعة والإنتاجية والتراتب. كلّ ما ذهب في هذا الاتجاه ينتج عنه أنّ البطل الفلسفيّ يمكن أن يكون سبارتكوس، يمكن أن يكون روبسبيار، يمكن أن يكون الجماهير الشعبية في هذه الظرفية أو تلك. وهذا يهمّ الفلسفة بشدّة منذ البداية لأنّه، رغم كل شيء، من غير المقبول للفلسفة أن يكون النظام الاجتماعي، والذي هو إبداعٌ الإنسانيةُ قادرة عليه، خاضعاً لمبدأ المصلحة. أنا أقول إنّ السياسة هي اللحظة التي نحاول فيها أن نقوم بالتفكير في الشروط التي لا يكون فيها مبدأ المصلحة الشخصية هو محرّك التنظيم السياسي.

III

«طريقة الحقيقة». بعض المفاهيم المفاتيح: الكينونة والحدث، الذات والإخلاص.

بعد المرور بالفلسفة وشروطها الأربعة، نحن نودّ أن نركّز الآن على بعض المفاهيم المفاتيح في عملكم الفكري. لقد بحثنا عن نقطة ميسّرة من شأنها أن تسمح للجمهور العريض وللشبّان الذين بلغوا 17 أو 18 عاما، أن يفهموا، وقد رأينا أنّ ما تسمّونه «تدبير الحقيقة»(86) هو نقطة انطلاق جيّدة. لاسيّما وأنّ هذا المفهوم من شأنه أن يسمح لنا بالحديث عن الكينونة، والحدث وتبعاته، نعني عن الحقيقة والذات والإخلاص .

أعتقد أنّها نقطة انطلاق جيّدة، إذْ أنّه في النهاية هناك نوع من البساطة في كل هذا.

«الحقيقة»، أذكّر بذلك، هو الاسم العام الذي تعطيه الفلسفة لجملة ما كنّا نتحدّث عنه، نعني جملة الإنتاجات في الزمان وفي المكان لشيء ما يمكن لأسباب متينة أن يدّعي أنّه يمتلك قيمة

86 - procédure de vérité

كونية. بلا ريب هو معنى خاص قليلا للفظة «حقيقة»، لأنّ الحقيقة في العادة هي عندما أقول شيئا حقيقيا بدل أن أحكي نكتة. هذا هو المعنى العادي للفظة الحقيقة. إلاّ أنّه في هذه الحالة هذا يتجاوز الأمور قليلا لأنّ «الحقيقة» شيء يمكن أن يكون أيضا لوحة لبيكاسو، أو الثورة البلشفية، أو روميو وجولييت، أو مبرهنة فيثاغورس، وذلك أنّ هذه أمثلة عن «الحقائق». إذن أنا آخذ «الحقيقة» في معنى موسّع هو خصوصا يمنع تماما أن نرجع «الحقيقة» إلى الحقيقة المستعملة في اللغة، والتي هي الصيغة الأكاديمية والمحصورة من لفظة حقيقة، نعني ما يُختزل في السؤال عمّا إذا كانت قضيّة ما صحيحة أم خاطئة. أنا آخذ «الحقيقة» منذ البداية في معنى أوسع جدّا هو يتضمّن الحقائق الرياضية، ولكن يتضمّن أيضا أشياء كثيرة أخرى.

إنّ النقطة التي علينا إيضاحها، هي كيف يحدث أنّه يمكن أن يكون ثمّة إبداع استثنائي، لأنّه ثمّة حقائق، هناك حقائق كثيرة، ونحن نعرف أنّه بمعنى ما أنّها كلّها أشياء استثنائية. أعني بالاستثنائي: «ما لا يكون إنتاجا عاديّا، طبيعيّا لحالة الأشياء». فإذا ما استأنفنا أمثلتنا، سنرى ذلك بشكل واضح: الحبّ الكبير، هو ليس مثل(87) قصة صغيرة مع شخص ما. الثورة، هي ليست مثل سلطة دولة مستقرة، هادئة وفاسدة. واللوحة العظيمة، هي ليست مثل خربشة. والمبرهنة الرياضية، هي ليست مثل حساب صغير كي نعرف ثمن آلة. وبالتالي فإنّه ثمّة بالفعل عنصر استثنائي في الحقائق

87 - ce n’est pas la même chose que

بعامة، أيّا ما تكون. ولكن ماذا يعني ذلك؟ وإنّه هنا إنّما تبدأ النازلة[88] الفلسفية بالمعنى الدقيق.

ماذا يعني أنّ شيئا ما هو استثنائي؟ هذا يعني أنّ ذلك لم يكن متوقّعا في القوانين العامة لما ثمّة[89]. سوف نقول عندئذ إنّ شيئا هو عاديّ وليس استثنائيّا عندما يتمّ تفسيره فقط بواسطة القوانين المستقرة للعالم الموجود[90]. أشياء لا حصر لها هي توجد ويمكننا أن نفسّر جيّدا لمَ هي توجد وهذه هي الظواهر العادية للعالم. وهي ظواهر غريبة عن مسألة ما هو خاطئ وما هو حقيقي. هي توجد، فحسب، كذا هو الأمر، ووجودها لا شأن له بمسألة استثنائيّةِ الحقيقي، ولا بما هو خاطئ. هي لا خاطئة ولا حقيقية، هي هناك، فحسب.

ينبغي إذن أن يكون ثمّة في أصل حقيقة ما شيءٌ معيّن لا يمكن اختزاله في التعيينات والقوانين الدقيقة للعالم الذي تمّ فيه إنتاج هذا الشيء. وفضلا عن ذلك، فإنّ هذا الإنتاج هو دائما في نطاق عالم معيّن، هو ليس من السماء، هو ليس إلهاً، وليس عالما آخر: هو قد حصل في العالم. إنّ مشهدا من السياسة الحقيقية، أو حبّا كبيرا، هما يحصلان في عالم معيّن وبالتالي ينبغي أن يكون ذلك «محايثا» لهذا العالم، حتى نستخدم هذا اللفظ الذي هو غريب قليلا، والذي يعني «ما هو داخل عالم معيّن». وينبغي أيضا أن يكون استثناءً عن

---

88 - le procès

89. ce qu'il y a - ما هو "كائن" بعامة.

90 - existant

قوانين العالم بما أنّ قوانين العالم لا تسمح بتوقّعه. وبالتالي إذا نحن فحصنا ذلك بعامة، فإنّ المشكل الفلسفي هو المشكل المتعلق بما أسميته «استثناء محايثا». وأيّ حقيقة هي هذا: إنّ أيّ حقيقة هي استثناء محايث. وهي كونية لأنّها استثناء: إذا كانت محايثة بشكل صارم، فإنّ المرء لن يفهمها إلاّ داخل العالم محلّ النظر. فإذا كان يمكن فهمها في عالم آخر، فهذا تحديدا لأنّها استثناء في العالم الذي حصلت فيه، على الرغم من أنّها مصنوعة من موادّ هذا العالم بعينه وأشيائه. وبالتالي فإنّ في أصل أيّ إبداع أصيل سوف يقع[91] شيء ما، مع أنّه داخل العالم، هو ليس على وجه الدقة من العالم، وأنا سمّيت ذلك «حدثاً». الحدث هو شيء ما يحصل داخل العالم، لكنّه ليس قابلا للحساب انطلاقا من عناصر هذا العالم نفسه. هو يحصل. وهو ما يجعل أنّ الحدث يمكن أن يُميَّز عن الكينونة- كما في الكينونة والحدث، عنوان كتابي الكبير الأوّل في الفلسفة-، ذلك أنّنا لا نستطيع أن نقول إنّه يحصل وفق قوانين الكينونة، ولكن لا نستطيع أن نقول أيضا إنّه يحصل في مكان آخر. وبالتالي فإنّ ما يميّز الكينونة والحدث هو أنّ الحدث يوجد داخل العالم بوصفه يحصل في عالم ما، في حين أنّ الكينونة هي تحتمل واقع العالم كما هو. هذه هي نقطة المنبع: ثمّة بالضرورة حدث ما في أصل كل جِدّة استثنائية، محايثة لعالم معيّن.

عندئذ سوف تقولون لي على الفور، من فضلك قدّم لنا مثالا عن الحدث، بالنسبة إلى تدابير الحقيقة المختلفة! لنأخذ حدثاً في نظام

---

91 - se situer

الرسم. هو عندما يقترح أحدهم شيئا ما يتناول ما كان يُعتبر إلى حدّ الآن بلا شكل[92] على أنّه شكل. كان قانون العالم يقضي بأنّه ثمّة تمييز واضح بين ما هو شكل وما لا شكل له. ثمّ يمكن أن يحصل، وقد حصل، أنّ أحدهم قد حقّق شيئا ما حيث نرى، بكل وضوح، أنّ ما لا شكل له يتمّ تناوله بوصفه شكلا ويصبح شكلا. أنتم ترون ذلك مثلا في اللوحات الأولى التكعيبية لبيكاسو[93] وبراك[94] حوالي سنة 1910، ولكنّ المرء يرى ذلك بعدُ في اللوحات الأولى التي تحترم المنظورية في إيطاليا القرن الخامس عشر. هذه هي أحداث فنّية.

وانطلاقا من هنا فإنّ هذا الحدث سوف تكون له تبعات أو نتائج من كل الأنواع، وهي نتائج داخل العالم وسوف أسمّي جملة هذه النتائج «تدابير الحقيقة». وبذلك نوضّح أنّ خلق الحقائق يمكن أن يكون داخل العالم بشكل كامل- فالعمل والنتائج أمور تحصل داخل العالم- ولكن، بسبب الأصل الحدثي للشيء، يمكن أن يكون استثناءً، إذْ أنّ هذا العمل قد أدخل فرقًا صغيرا شبه أنطولوجي في صلب ما كان معترَفا به على أنّه موجود داخل العالم. إنّ تدابير الحقيقة، هي، في الأنظمة المختلفة للشروط، أحداث سياسية، أحداث عشقيّة، أحداث فنّية، أحداث علمية، وفي الواقع هو الاسم الذي أعطيه للمسارات التي، انطلاقا من حدث أصلي،

92 - *informe*

93 - Pablo Picasso(1881-1973). رسام ونحات اسباني كبير.

94 - Georges Braque(1882-1963). رسام ونحات فرنسي.

هي تبسط وتنشر النتائج داخل العالم، خالقة بذلك داخل العالم استثناءات محايثة.

ويمكننا أن نقدّم كلّ أنواع الأمثلة. ففي نظام الحبّ، يكون الحدث قابلا للإدراك بوصفه لقاء محضا، بمعنى أنّ الأصل المطلق للحب هو أن تلتقوا بشخص ما. تلتقون بشخص ما وهذا الأمر هو بمعنى ما غير قابل للحساب، لأنّ اللقاءات مع شخص ما هو أمر يحصل في كل وقت. وبالتالي لماذا سيكون ثمّة لقاء هو بالتحديد سوف يكون قادرا على خلق شيء معيّن تكون له في النهاية قيمة كونية؟ لم يكن شيئا يمكن حسابه. ولهذا السبب فإنّ اللحظة الحاسمة، هي عندما يتحوّل اللقاء إلى لقاء معلن عنه بما هو كذلك: الإعلان عن الحبّ، وهذه قصة قديمة شديدة الصعوبة، هو اختبار مرعب. ولكن لماذا؟ لأنّ الذات، في الواقع، هي تعرف أنّه أمر يدخل في باب الاستثناء، وأنّه سوف ينبغي أن يُبقيها داخل التدبير العشقي. وذلك أنّ الحبّ هو تدبير، هو النتائج الناجمة عن اللقاء. لكنّ نتائج اللقاء، من أجل أن تكون في مستوى طابعها الاستثنائي، هي يجب التعامل معها بوصفها إبداعاً على وجه التحديد، وفي بعض الأحيان هو إبداع يومي.

والأمر هو نفسه بالنسبة إلى كل تدابير الحقيقة. إذا كان لديكم في السياسة انتفاضة شعبية عارمة تقطع مع قوانين العالم، فإنّ الحقيقة لن تكون هذه الانتفاضة نفسها، بل منظومة النتائج السياسية التي تُستخرج منها، تنظيم كل ذلك، وظهور سبيل جديدة فيما يخص

التنظيم العام للمجتمع.

وخلاصة الأمر، إنّ تدبير الحقيقة يتطلّب أن يقع شيء ما، بدل ألاّ يكون[95]أيّ شيء- فنحن إذن في نظام الوقوع داخل العالم، وليس في نظام الكينونة القابلة للحساب لهذا العالم-، وذلك بالإضافة إلى ابتكار «ذاتٍ» ما وظهورها، ذات هي سوف تدرك هذا الاستثناء وتستخرج منه نتائج داخلية في صلب العالم. ولهذا السبب فإنّنا مجبرون في هذه الحالة أن نُظهر فاعلا لهذا الأمر، قدرة إنتاجية، نعني أن نُظهر ذاتاً ما. إنّ الحدث بما هو كذلك هو يظهر ويختفي: إذا ما التقيتم بشخص ما، أنتم تلتقون بشخص ما، ثمّ أنتم تنفصلون، وكأنّه لم يحصل أيّ شيء. إنّ الحبّ مثال جيّد لأنّنا نرى بوضوح أنّ التكوّن الذاتي للحب هو يقع في اللحظة التي نعلن فيها عن اللقاء، نعني عندما نقول «حسناً، لقد التقيت به (بها)». وهذا سوف يُقال بأساليب مختلفة، مثل «أحبّك»، فاللغة رهينة الوضعية[96] القائمة، والكلمات تكون في صلب الوضعية القائمة.

لكنّنا نفهم جيّدا هنا أنّ الحدث بما هو كذلك وكيفية إدراكه الذاتي هما سوف يُطلقان مسارا[97] وبعد ذلك سوف ينبغي أن نستخرج بلا توقّف نتائج ذلك الإعلان الأساسي. وكذلك نفس

95 - plutôt que cela n'est

96 - situation

97 - processus

الشيء عندما تحصل قطيعة مثلا لدى شونبيرغ[98]، الذي قلب المنظومة النغمية[99] إلى لا-نغميّة[100] بنائية. نفس الشيء، لأنّه سوف ينبغي أيضا إنتاج آثار فنية وخلق مدرسة تنتسب إلى هذا التوجّه. سوف نحصل على موسيقى لا نغميّة، ثمّ تسلسلية بمثابة نتائج عن هذا التحوّل، وبالتالي على خلق الحقائق.

إلى حدّ هذا الموضع، أنا تكلّمت فقط عن تسلسل النتائج، لكنّ بالطبع ما يحدّد بالنسبة إليّ المقولة الذاتية لتدبير الحقيقة هو «الإخلاص». الإخلاص هو الركيزة التي تسند الأمر القائل: «واصلوا!». وفي الحب هذا مثال جيّد، لأنّه يمكن أن يكون ثمّة نشوة أوّلية، لكنّ الذاتية العاشقة هي ذاتيّة تقترح على نفسها أن تواصل، ولهذا السبب أنا اخترت كلمة «الإخلاص» لتخصيص الذات التي هي ذات للحقيقة[101]، على وجه التحديد. ذاتٌ للحقيقة هي ذاتٌ مخلصة للحدث الافتتاحي في معنى أنّها سوف تنظّم النتائج داخل العالم ووفق قوانين العالم. وتنظيم النتائج وفق قوانين العالم هو خلق للحقيقة، التي سوف تخلق المقاييس التي نقول عنها مقاييس الحقيقة التي هي، كما رأينا ذلك، محايثة واستثنائية في نفس الوقت. لكنّ كل ذلك لا يمكن أن يحصل إلاّ

98- Arnold Schönberg (1874-1951). مؤلف وملحن موسيقي ومنظر نمساوي. أحدث ثورة في الموسيقى إذ طوّر تقنية الإثني عشرةَ نغمة (dodécaphonisme)، وهي طريقةٌ أثّرت على أجيال عديدة من الموسيقيين في القرن العشرين.

99 - tonal

100 - atonalité

101 - sujet de vérité

إذا كان مدعوماً بذاتيّة جديدة هي سوف تعمل من أجل حقيقة ما[102]، وهذه الحقيقة يمكن أن تكون في نهاية الأمر عشقيّة، علميّة، فنّية أو سياسية.

في الحبّ، معنى «الذات» يُفهَم بسرعة، لأنّ الأمر يتعلق بالذات في المعنى العادي تقريبا للمصطلح، نعني الذات الفردية، التي سوف تصبح فقط «اثنتين»[103] بدل أن تكون «واحدة»، بمعنى أنّها سوف تتغيّر من «واحدة» إلى «اثنتين»، وأنّها سوف تجرّب وتبني العالم انطلاقا من الاختلاف وليس انطلاقا من نفسها[104]. أنا آخذ غالبا مثال الحبّ لأنّ كل الناس يعرفون ذلك- حسناً، يعرفونه بقدر ما، إذْ أنّ هناك اليوم نوعاً من الريبيّة حول هذه المسألة. لكنّ كل الناس قد سمعوا عن الحب على أيّ حال. ونحن نرى جيّدا في غالب الأحيان، أنّ الذات، في السياسة، هي في الواقع تنظيم، تنظيم يستولي على حدث شعبي من أجل إعادة اختراع وجوده الخاص ونشره باتجاه مجتمع مساواتي متخلّص من التراتبيات وأشكال عدم المساواة الفظيعة التي تميّز العالم كما هو اليوم.

«إخلاص» هو إذن الاسم الذي يشير بوجه ما إلى ثبات الذات واستمرارها. وعندما يفشل الأمر، عندما تُقطع العلاقة أو تنتهي، عندما تُترك الحقيقة في حالة معيّنة- طبعا لأنّه ثمّة حالة هي حالة

102 - pour un vérité

103-"deux". لأنّ لفظة "sujet" بالفرنسية هي في صيغة المذكّر ولفظة "الذات" في العربية هي في صيغة المؤنّث، فإنّ الصيغة النحوية للجملة سوى تكون مقلوبة من المذكّر إلى المؤنث.

104 - à partir de soi

الحقيقة، التي هي مرتبطة بالإصرار المخلص- فإنّ ذلك يمكن أن يكون رغم كل شيء نوعا من خلق الحقيقة، حتى ولو كانت مبتورة، جزئيّة، سوف ينبغي استئنافه لاحقا ضمن ما أسمّيه «**انبعاث الحقائق**»[105]. وهكذا فإنّ دائرة الإخلاص هي متغيّرة: لديكم المحبّون الذي يتحابّون إلى حدّ الموت، وهو الإخلاص في أقصى ما يمكن أن يكون. ثمّ لديكم التجارب السياسية التي يقع إجهاضها مبكّرا إلى حدّ ما، لكنّها تظلّ مرجعا للحقيقة بالنسبة إلى المستقبل. والمثال النموذجي هو كومونة باريس[106]: هي مقطع من شهرين سنة 1871. لكنّ بصمتها والمشاريع التي كانت لها هي بشكل جليّ براديغم سياسي.

بالطبع، إنّ الذات المخلصة هي تلك التي لها، بالنظر إلى الحدث، ردّة فعل هي بالمعنى الدقيق إيجابية بشكل مباشر. هذا لا يعني أنّ كلّ شيء كان رائعا، بل بالأحرى: «أنا سوف أعمل بهذا». ثمّ هناك أيضا «الذات المرتكسة»[107]، وهي تلك التي ترى جيّدا أنّه يحدث شيء ما، لكنّها تفضّل ألاّ تهتمّ بذلك، وحتى، متى أمكن ذلك، ألاّ يهتمّ أحد بذلك لأنّها تفضّل الحفاظ على القوانين القائمة. وأخيرا، هناك «الذات المظلمة»[108]، وهي تلك التي تنكر أصلا أن يكون

---

105 - « résurrection des vérités »

106 - la Commune de Paris . - هي أهمّ البلديات المنتفضة في فرنسا ما بين 1870 1871، ودامت 72 يوما، حيث رفضت الاعتراف بالحكومة التي أقرّها المجلس الوطني الذي تمّ انتخابه بالاقتراع العام المذكّر، وسعت إلى فرض تنظيم من نوع تحرّري، قائم على الديمقراطية المباشر، والتي أفضى إلى النزعة "المشاعيّة" (communalisme).

107 - le « sujet réactif »

108 - le « sujet obscur »

قد وقع شيء ما والتي تعمل على تدمير كل إخلاص على أنّه خرافة، على أنّه شيء مضرّ ومضلّل. إنّ الذات المرتكسة لا تقول إنّ هذا لم يوجد، فهي تعترف بأنّه ربما وقع شيء ما، لكنّها تقول: «من الأفضل ألاّ نهتمّ بذلك». وفي السياسة نحن نرى جيّدا الفروق: فالذات المظلمة، على وجه الخصوص، تقلق بشدّة من وجود أناس يدّعون أنّه وقع شيء ما، هي التي تؤكّد أنّه لم يقع أيّ شيء أبدا. هذه هي إجمالاً تشكيلة الإمكانيات الذاتية الثلاث بالنظر إلى الحدث.

IV

تاريخ الفلسفة: من أفلاطون إلى فتغنشتاين

بارمنيدس، ديكارت، سبينوزا، كانط، هيغل...إنّ تاريخ الفلسفة «الكلاسيكي» يلعب دورا هاما جدا في جملة أعمالكم. أنتم للتوّ تكلّمتم مثلا عن أفلاطون، وأنتم تنوّهون به أيضا في «بيان من أجل الفلسفة» الأول. هل بإمكانكم أن تعودوا إلى هذه المسألة وأن تفصّلوا لنا لماذا كان أفلاطون بالنسبة إليكم هو الفيلسوف الكبير الأول؟

فيما يتعلق بأفلاطون بوصفه رمز[109] الفيلسوف الأوّل، سوف أقول بأنّه الفيلسوف الكامل الأوّل، نعني هو الأوّل الذي وضع نفسه حقّا في علاقة مع الشروط الأربعة بطريقة واضحة ونسقيّة. حول الحبّ، أنا ذكرته منذ حين: هو يفسّر جيّدا أنّ من لم يكن محبّا لا يمكنه أن يكون فيلسوفا، وهو قد خصّص محاورة كاملة لهذه المسألة، هي محاورة المأدبة، متوغّلا فضلا عن ذلك بعيدا فيها، بما أنّ هذه المحاورة تطرح التمييز بين الرغبة والحب، وتطوّر الطريقة التي بها يكون خلقُ حقيقة عشقيّة دوماً تسامياً بالجنسانية، ولكن ليس أبدا اضمحلالها. إنّ المرء يطلق اسم «الحب الأفلاطوني» على

109 - figure

الحبّ الذي، متى قلنا ذلك بعبارة خشنة، لا نجامع فيه- وهو تعريف مضلّل تماما، فليس هو أبدا ما يقوله أفلاطون. بل بالضد من ذلك، هو يتكلّم بإسهاب عن الرغبة، فكل المحاورة تدور حتى حول معرفة ما إذا كان سقراط سوف يضاجع ألسيبياد[110] أو لا. إذْ أنّ ألسيبياد قد أظهر بسرعة شيئا من الجاذبية الجنسية. إذن ليس هذا هو المشكل، فالمشكل هو أن نعرف أيّ شكل يأخذه الإخلاص في الحب بحيث نشهد شيئا له قيمة كونية، لكنّ ذلك لا يتعارض مع الجنسانية. فالمسألة ليست الجنسانية أو عدم الجنسانية، بل المسألة هي حبّ أم نزوة، وبالتالي في نهاية الأمر حب أم مجرد لعبة رغبة، وذلك يعني كيف يندمج الحب في الرغبة؟

وبالطبع كان أفلاطون قد وضع نفسه أيضا تحت شرط الرياضيات. هذا أمر مشهور. بل حتى نعتقد أنّه كان عارفا مجرّبا بالرياضيات في العصر الذي وقع فيه تحوّل هام مثلا مع أودوكس[111]. وأنا معجب بشكل خاص في محاورته مينون[112]

---

110 Alcibiade -. شخصية من الشخصيات المناقشة لسقراط في عديد المحاورات الأفلاطونية حيث نجده في ألسيبياد الأكبر وألسيبياد الأصغر والمأدبة، ولكن أيضا في الغورجياس وبروتاغوراس. وفي الواقع هو شخصية يونانية شهيرة، فهو فضلا عن كونه أحد تلاميذ سقراط، هو أيضا قائد عسكري أثيني (450 ق.م.- 404 ق.م.)، شغل معاصريه، لأنّه جمع بين الولادة الأرستقراطية والثراء العائلي والذكاء المشهود والجمال المثير للحسد.

111. Eudoxe de Cnide - (408 ق.م.- 355 ق.م.). هو فلكي ومهندس وطبيب وفيلسوف يوناني معاصر لأفلاطون. هو أوّل من حاول صيغة نظرية عن حركة الكواكب في ضوء مبدأ في البحث شهير هو "إنقاذ الظواهر".

112.*Ménon* -محاورة خصّصها أفلاطون للبحث في طبيعة "الفضيلة" هل يمكن تعليمها أم لا. وبأي شكل يتم اكتسابها.

بكونه قد أكّد على أهمّية المسألة الرياضية في حوار مع عبد، وذلك يعني مع شخصية هي في أسفل التراتب الاجتماعي، من أجل أن يبيّن أنّ هذه الشخصية التي هي في أسفل التراتب الاجتماعي هي تشارك في الكوني الذي من شأن الإنسانية أن تكون قادرة عليه. وبالفعل فإنّ العبد سوف يفهم البرهنة على معادلة رياضية شديدة التعقيد تمّ تنفيذها ضمن شروط ذلك العصر، معادلة تهمّ الطابع الأصمّ أو غير الكسري[113] للخط القطري للمربّع. وهذه البرهنة هي بوجه معيّن سوف تبيّن بشكل مشهود أنّها حقيقة هامة موجّهة إلى كل الناس. وهذا هو الموضع الوحيد في أعمال أفلاطون حيث يجري الحديث عن العبيد، وهذا بأيّة حال هو أمر مدهش تماما أن نرى أنّه يتكلّم عن عبد فقط من أجل أن يبيّن أنّ هذا العبد يفهم الرياضيات مثل كل الناس. هو أمر جدير بالملاحظة، إذ أنّ له فضيلة سياسية بالمعنى الواسع.

أمّا عن السياسة فإنّ أفلاطون بالطبع قد اهتمّ بها بشكل مستفيض: إنّ السياسة نشاط كبير لدى اليونان، وهو قد بحث على نحو فاعل عمّا كان يمكن أن تكون السياسة التي تأتي ممّا وراء الديمقراطية، بمعنى هو قد درس الأوليغارشية أو حكم القلّة العسكريّة، ثمّ درس البلوتوغراسية[114] وعالم الأغنياء، وأخيرا درس الديمقراطية. وعن الديمقراطية هو قد بيّن جيّدا أنّها تنتهي

---

113 irrationnel. الأعداد غير الكسرية أو الصمّاء هي أعداد غير نسبية تنتج عن بعض الجذور التي لا يمكن إيجادها بالضبط، وعكسها أعداد ناطقة.

114. la ploutocratie - نسبة إلى الإله "بلوتوس" (ploutos) إله الثروة والغنى. هي حكم الأغنياء. والاسم مستلهم من مسرحية أريسطوفان "بلوتوس" (388 ق. م).

دوما إلى الطغيان. وبعد أن حلّل كل ذلك، ونعني في الواقع الأنظمة السياسية التي هي معيّنة بشكل عادي بالعالم كما هو، هو سوف يستدعي ما أسميته «السياسة الخامسة»، وهي سياسة هو لا يمنح لها اسماً آخر. ومن اللافت للنظر أنّها لا تمتلك حقّا اسماً مثل الأخريات: إنّها السياسة ذاتها، السياسة بوصفها حقيقة تحديدا. وفي قلب هذه السياسة، ماذا نجد؟ نحن نجد مفهوما جذريّا عن المساواة. دون شك، هي المساواة بين الحرّاس، وبالتالي هي مساواة لا تزال أرستوقراطية، لكن ليس هذا هو النقطة المهمّة، فالنقطة المهمّة هي أنّ أفلاطون لا يتكلّم عن كل الآخرين. ولهذا السبب فإنّنا نستطيع أن نوسّع موضوعه كي يشمل كل الآخرين. تماما كما يمكننا أن نوسّع الرياضيات كي تشمل العبد، نحن يمكننا أن نوسّع تعريف الحرّاس- الذي هو تعريف أرستوقراطي من وجوه معينة- إلى كل الناس. بما تمّ تعريف الحرّاس؟ حسنا، بكونهم ليس لهم ملكية خاصة. وعلينا أن نسجّل أنّ هذه هي المرة الأولى في التاريخ التي تقع فيها خصومة فلسفية ضد الملكية الخاصة بوصفها أصل الفساد. وهنا أشير فقط عرضاً إلى أنّ المرء يتكلّم غالبا عن أفلاطون بالقول إنّ مذهبه السياسي هو مذهب الملك-الفيلسوف، لكنّ هذه الإحالة غائبة تماما في أعماله. نحن نعثر على جماعة[115] من المتساوين، وهذه الجماعة من المتساوين قد كانت النموذج الذي تمّت استعادته من طرف الحركة الشيوعية في بدايتها. وينبغي أن نتذكّر أنّ المدارس الشيوعية المختلفة، نعني الشيوعيين الطوباويين

---

115 - communauté

والماركسيين، الخ. في القرن التاسع عشر كانوا ينظرون إلى أفلاطون بوصفه شيوعيًا، وبوصفه أصل الفكر الشيوعي.

وأمّا عن الفنّ فإنّنا قد سبق أن تكلّمنا في ذلك: إنّ أفلاطون هو في تساؤل مستمرّ حول المشكل المتعلق بمعرفة أيّ شعر أو أيّ مسرح هما قابلان للإدماج في الحقيقة، وما إذا كان هذه الإدماج هو مرغوب فيه، إذْ أنّه يغذّي الريبة من أنّ الإغراء الفنّي ربما لم يكن كونيًا بالفعل. وخصوصا، هو يرتاب من أنّ المسرح يعمل باتجاه الإبقاء على المشاعر الموجودة، وباتجاه تقديم تنازل ما للمشاعر الموجودة، وبالتالي أنّه لا يعمل على خلق شعور[116] كوني جديد. لكنّ ذلك لا يمنع من أنّه كان تحت الشرط الفنّي، وفي نقاش دائم مع هذا الشرط.

أنا أظنّ أنّ أفلاطون هو مثال ممتاز عن الإدماج النسقي للشروط الأربعة في صلب مفهومه عن الحقيقة. والحقيقة، هو يسمّي هذا «فكرة»[117]، لكنّها فكرة[118] هي تحت براديغم ما يسمّيه فكرة الخير، التي هي في الواقع فكرة الفكرة. وهذه التسمية تشمل العبرة التي يستمدّها من علاقته بالشروط الأربعة للفلسفة.

لقد كتبتم كتابا جميلا جدّا عن فتغنشتاين بعنوان يبدو مع ذلك غريبا: فلسفة فتغنشتاين المضادّة. هذه «الفلسفة المضادة»، هل

---

116 - affect
117 - "Idée"
118 - idée

بإمكانكم توضيحها قليلا وبالتحديد بمساعدة شخصية[119] فتغنشتاين؟

أنا سوف أذكّر في هذا السياق وفي نحو من الديباجة لما سنقول بأنّ الفلسفة هي اتّخاذ موقف[120] حول مسألة الحقائق، ولذا فإنّه ثمّة دوما لحظة ما حيث ينبغي النظر فلسفيّا في المواقف السلبية، والتي أحتفظ لها شخصيّا بكلمة الفلسفة المضادة. غير أنّني قد قلت دائما إنّ الفلسفة المضادّة بطريقة معيّنة هي داخل الفلسفة، إذْ أنّ الفيلسوف الإثباتي يستمدّ دروسا على قدر كبير من الأهمّية من الفلسفة المضادة نفسها.

إنّ فتغنشتاين هو على طريقته مفكّر مهمّ جدّا، لأنّه يحاول أن يبني فلسفة تكون مركّزة ليس على علاقة مع شروط الحقيقة، بل على علاقة يمكننا أن نقول عنها إنّها علاقة مع وضعيات اللغة. فهو الذي مهّد، أو هو أحد الممهّدين الكبار الأوائل، لما سوف يكون له نجاح هام جدا في القرن العشرين وهو أنّ الفلسفة هي في النهاية تلك المحاولة من أجل أن نعثر على لغة سليمة، أن نجد لغة لا تكون لغة خادعة. وبالتالي هناك شيء ما من الحقيقي قد استمرّ في التداول بقدر قليل جدّا على هذا النحو، لدى فتغنشتاين، بما أنّه سوف يقوم فقط بزحزحة الأشياء وهو يتصوّر أنّ المسألة في النهاية هي مسألة المعنى واللامعنى، بدل أن تكون مسألة الحقيقي

119 - figure

120 - position

والخاطئ[121]. وبالنسبة إليه فإنّ ما يسمّيه المرء حقيقيّا، هو غير واضح، وأنّه ليس ثمّة سوى ما له معنى وما ليس له معنى. فهو يعتبر إذن عمليّاً أنّ كلّ ما حكاه الناس في الفلسفة إلى حدّه هو، هو ضرب من اللامعنى. حسناً، هذا من كبرياء الفلاسفة، وهو ليس الوحيد الذي كان على هذا النحو.

ومن ثمّ هو قد انخرط في استكشاف يُفترض أن يسمح له بأن يحدّد ما يدلّ على معنى[122] وما لا يدلّ على معنى. والمشكلة هي أنّ الدلالة على المعنى[123] أو عدم الدلالة على المعنى هو أمر لا يحدّد استثناءات محايثة بالمعنى الذي أتحدث عنه. هذا أمر ليس له علاقة مباشرة بمقولة الحقيقة لديّ. بل سوف يكون بالأحرى محاولة لتخريب[124] فكرة الحقيقة وتعويضها بفكرة المعنى بوصفه الأمل الوحيد الممكنة نسبيّا أمام الفكر. هذا الحطّ من قيمة الحقيقة لفائدة المعنى ربما هو على كل حال خيار فلسفي، لكنّه في عيني أمر مضادّ للفلسفة، بما أنّني أعرّف الفلسفة بوصفها مركّزة على الكينونة والحقيقة والذات. وبالتالي فإنّ فتغنشتاين أنا أصنّفه، مثل كل الذين فضّلوا المعنى على الحقيقة، بجانب من أسمّيهم الفلاسفة المضادّون. ومن هذه الزاوية، ثمّة تشابه لا يخلو من مفارقة بين فتغنشتاين ونيتشه.

---

121 - vrai et faux

122 - ce qui fais sens

123 - faire sens

124 - défaire

في نطاق الحداثة، تكتسب هذه الشخصيات المضادّة للفلسفة أهمّية كبيرة لأنّها قد استفادت على نحو لا يخلو من مفارقة من تواطؤ الرؤية الأكاديمية للفلسفة. وهي مسألة وددت أن أخصّص لها يوما ما مقالة صغيرة. إذْ كيف يحصل أنّ أناساً مثل نيتشه أو فتغنشتاين، كانوا متمرّدين وقدّموا أنفسهم على أنّهم متمرّدون، على أنّهم أناس يخرّبون التقاليد القائمة، والذين يعتبرون أنّ المعنى الحيوي للأشياء يعلو على المعنى الزائف- كيف يحصل أنّ هؤلاء الناس قد تمّ إلحاقهم فلسفيّا بكل سهولة بالجهاز الأكاديمي؟ وذلك إلى حدّ أن يصبح أحدهم، مثل فتغنشتاين، بمثابة النجم الكبير في كل الفلسفة الأكاديمية الأمريكية. إنّه ثمّة أسباب لذلك، وفي نفس الوقت هذا أمر يقوم على فهم معكوس. بالفعل، أنا أتصوّر أنّ فتغنشتاين الفلسفة التحليلية الأمريكية هو في حقيقة الأمر فتغنشتاين معلّب[125]، فتغنشتاين مجفّف، مملّح وصالح للتقديم. لاسيّما وأنّ فتغنشتاين هو غريب الأطوار[126]. ينبغي أن نذكّر بأنّه كان مناصرا تماما للاتحاد السوفييتي، وأنّه كان مثليّا جنسيّا لا يُخفي مثليّته تقريبا... فهو إذن لم يكن شخصيّة[127] صالحة للتقديم بسهولة في جامعة أمريكية عادية في ذلك الوقت. ولا نيتشه هو أيضا ممّا يليق تقديمه، بكل صراحة. أنا أحبّ كثيرا فتغنشتاين

---

125 - en conserve

126 un drôle de zèbre -.. استعارة لوصف فرادة شخص بالمقارنة مع المعيار الاجتماعي الذي يعارضه. و"الحمار الوحشي" ينتمي إلى عائلة الخيول لكنّه يتميّز عن الأحصنة والحمير بمعطفه المخطّط.

127 - personnage

ونيتشه، وقد كتبت ندوة كاملة حول كل واحد منهما، ولكن بصراحة لقد كانا شخصيّتين خارجتين عن المألوف، ينبغي أن نقول ذلك. إنّ نيتشه قد أكمل مشواره بقولة يجب على كل الأساتذة في تقديري أن يتأمّلوها جيّدا، إذ هو قد أعلن قائلا: «في نهاية الأمر، كانت حياتي أنّني فضّلت أن أصبح أستاذا في جامعة بازل بدل أن أصبح الله». هل نتخيّل أنّ أستاذا موقّرا في جامعة أمريكية يقول: «هل تعلمون، إنّ مأساتي، هي أنّني فضّلت أن أكون أستاذكم بدل أن أكون الله!».

نيتشه، فتغنشتاين، كيركغارد، لاكان...عندما ننظر إلى هؤلاء الفلاسفة المضادّين، نلاحظ كم هو مذهل كيف يقودوننا نحو تاريخ الفلسفة الحديثة.

أنا أتصوّر بالفعل أنّ تاريخ الفلسفة بدأ مع أفلاطون، والأمارة على ذلك هي إرساء منظومة الشروط، والعلاقة بالشروط، والقيام بخلق عدد كبير جدّا من المفاهيم التي سوف تواصل طريقها لاحقا (الكينونة، الفكر، 'الفكرة'، الحقيقة، وكل ذلك يحيل على منظومة الشروط). وهذا التاريخ قد استمرّ لاحقا عبر تقلّبات مختلفة، وفي الطرف الآخر، على مشارف قرننا هذا، يجد المرء تيّارات حديثة معيّنة مضادّة للفلسفة. وذلك، حسب ما أتصوّر، لأنّ شيئا ما بلا ريب من الفلسفة بالمعنى الدقيق قد وجد نفسه مصاباً، أو متغيّرا أو

صار متعسّرا في ممرّ[128] القرن العشرين.

ولكن بمَ يتعلق الأمر على وجه الدقة؟ ليس الأمر بسيطا، ولكنّني أعتقد أنّ الفلسفة قد انتباها الشعور، المبرّر، بأنّها ليست في مستوى الأحداث الهائلة التي طبعت القرن العشرين. أنّها قد تملّكها الإحساس بأنّ المقولات التي كانت تمتلكها لا تنجح في الإحاطة، مثلا، بما كان يعنيه تقتيل ملايين الناس في حرب 1914. ماذا كانت الثورة البلشفية، ثم ستالين على وجه الدقة؟ ماذا كانت تعني الفاشية؟ وخاصة ماذا كان يعني العالم النيوليتيقي الذي بلغ إلى الانفلات التقني؟ حول هذه النقطة أنا متفق مع هيدغر فيما يتعلق بالعنصر العدمي الذي يحمله النهب الرأسمالي، الذي يتوفّر على كل الأسلحة من أجل النهب والذي يستعمر الاختراع التقني. أتصوّر أنّه إذا كان ثمّة مسألة كبيرة، فهي هذه. وكان قد تمّ الخوض فيها منذ القرن التاسع عشر من طرف ماركس وآخرين كثيرين، لكنّها لا تزال دوما هناك. وفي مواجهة هذه المسألة وجدت الفلسفة نفسها ضائعة بعض الشيء.

128. la passe - مصطلح من مصطلحات جاك لاكان.

V

«تغيير العالم» / «إفساد الشباب»

إنّ الفكر إذن هو دوما فكر متموقع، فكر في الزمان، فكر الزمان، والأزمنة وأزمنة الأزمة أيضا. ها هو سؤال آخر يلعب دورا رئيسيّا في جملة أعمالكم: كيف نغيّر العالم من وجهة نظر فلسفية؟ وخاصة، لماذا نغيّر العالم؟

كل ذلك مترابط، إذْ أنّ شخصية هيدغر هي على الأقلّ أمارة مميّزة على وجهة النظر هذه. يعتبر هيدغر بالفعل أنّ هذه الوضعية العدمية قد شقّت طريقها مصاحبةً الفلسفة بوجه ما في اضمحلالها. وبالنسبة إليه فإنّ الداء قد بدأ منذ أفلاطون وأنّ الأمر كان أفضل قبل ذلك. أنا لا أتفق تماما مع هذا الموقف، لكنّني أرى جيّدا ماذا يريد هيدغر أن يقول عندما يتحدّث عن أزمة. وهو أيضا معجم هوسّرل، وفي النهاية هو معجم الجميع اليوم: الجميع يعتقد أنّ ثمّة أزمة. وعندئذ علينا أن نسأل هل أنّ الفلسفة في مقدورها أن تستولي على هذه الأزمة مع الإبقاء على أهدافها الأساسية؟ ومن البديهي أنّ هذا هو موقفي. أنا أعترف تماما بأنّ ثمّة شيئا مثل أزمة الإنسانية، التي هي في تقديري بمثابة النوبة النهائية لجملة الحقبة النيوليتيقية، نعني حقبة الطبقات، والملكية الخاصة، وسلطة الدولة،

والتقنية، الخ. هذا بدأ في مصر أو في الصين منذ ستة أو سبعة آلاف سنة، والآن هو على أي حال قد وصل إلى نوع من المنفذ الذي يصعب جدّا التحكّم فيه. هو المنفذ الذي تمرّ عبره كل ما جرّته هذه الحقبة الهائلة وراءها. بما في ذلك الحقائق، والتي هي اليوم على الأرجح في معنى ما مدجّنة بوضعيّة نهب وتدمير لا ضابط لها.

وعلى كل حال، فإنّ التقنية هي رهينة العلم، والوساطة مع كل شيء تدّعي أنّها إعلامية[129]، بل حتى استطيقية، والحب قد صار قابلا للحساب لأنّه يمكنكم أن تحسبوا علمياً أيّ ولد يلائمكم أو أيّ بنت. كل هذا هو فعلا مصدر أزمة هائلة في الفلسفة. أمّا موقفي أنا، فهو أنّنا يمكن أن نكون في موقف مقاومة فعليّة لما يحصل، وذلك بأن نتمسّك أكثر من أيّ وقت مضى بالمقولات الأصلية للفلسفة. ربّ مقاومة تتمثّل مع ذلك في الانقلاب إلى شيء آخر. لا ينبغي أن نأمل في إصلاح العالم كما هو: أعتقد أنّ ذلك مستحيل. بالطبع، يمكننا أن نحاول أن نفعل أفضل ما نستطيع، لكنّه عالم يعترف كل شخص شيئا فشيئا أنّه عالم كارثي. وهذا صحيح. هو كارثي، لأنّه- وينبغي أن يكون المرء طموحا هنا- هو نهاية آلاف عديدة من السنين. فهو ليس فقط نهاية القرنين التاسع عشر والعشرين، بل هو نهاية عالم الطبقات الاجتماعية وأشكال عدم المساواة، وسلطة الدولة، واسترقاق العلم والتقنية، والملكية الخاصة المستعمرة لكل شيء، والحروب المجنونة والإجرامية.

---

129 - informatrice

هذه السلسلة[130] العالمية هي قد كانت أيضا الاختراع الأكثر تميّزا للحقائق داخل منظومة الشروط الأربعة. ومن ثمّ فإنّ مشكلنا، هو أنّ هذا العالم قد شهد ورافق انتشار شروط الفلسفة، والفلسفة نفسها، وأنّه عالم هو أيضا في معنى معيّن عالم إبادة كلّ ذلك، عالم استعماله العدمي. ثمّة أزمة في الفلسفة، هذا بديهي. غير أنّ ما سوف يكون قاتلا، إنّما هو التخلّي عنها. سوف يكون بمثابة دعوة إلى التخلّي النهائي. يجب على الفلسفة أن تدرك كلّ ذلك ويجب عليها أن تفعل ذلك وفق المنظومة العامة للشروط. أنا أتصوّر أنّه رغم كل شيء، من وجهة النظر هذه، نحن نعود إلى شخصية الفيلسوف الملتزم، إذ أنّنا مجبرون على ذلك. أمّا الفلسفة الأكاديمية فهي لا تصلح أبدا لأيّ شيء. كان معلّمي العجوز سارتر يقول: «نحن لا نستحقّ أسلافنا الحقيقيين». وعندما نسأله: «ولكن من هم أسلافنا الحقيقيون؟»، كان يجيبنا: «روسو، فولتير وفلاسفة الثورة الفرنسية». أعتقد أنّه كان على حق: يجب على الفلسفة اليوم أن تعيد إرساء هذا النوع من المنزلة التي تجعل الفلسفة تكون، من جهة، تأمّلية، مفهوميّة موجّهة نحو الحقائق، تحت شروط، ومن جهة، يجب أن تكون، وعلى وجه الدقة لأنّها كلّ ذلك جميعا، في شكل التزام جذري ضدّ العالم المعاصر في شكله السائد.

نحن إذن نعود بذلك إلى بدايات الفلسفة، إلى سقراط وبالتالي إلى أفلاطون، إذْ أنّكم من الفلاسفة القلائل الذين يلتزمون

---

130 - un massif

بمخاطبة الشباب مباشرة. كيف يمكن، على آثار سقراط، «أن نفسد الشباب»؟

أعتقد أنّ الشباب اليوم معرَّض لمخاطر العالم الذي وصفناه للتوّ، نعني عالما حيث أنّ عمليّة النهب هي في نهاية الأمر قد صارت كارثية. «إفساد الشبيبة»، هو إذن أن نحاول أن نمنحه الوسائل التي تساعده على التحرّر هو نفسه واستشراف مخرج من كل هذا. نحن نعلم أنّ ثمّة عددا معيّنا من النزعات في هذا الاتجاه، لكنّ الشباب، إن أمكنني قول ذلك، هو أيضا في جزء منه وبشكل مبكّر قد تمّ إفساده بشعارات[131] العالم المعاصر.

كان لينين يقول إنّ الشباب هو دوما لوحة حسّاسة عن عصره، وأعتقد أنّها صورة صحيحة جدّا. هو لوحة حسّاسة في معنى مزدوج. أوّلا إنّ حساسيّته هي مصنوعة من العالم كما هو، وبعد ذلك في معنى أنّه يستطيع أن يحسّ على نحو حادّ بأذى هذا العالم أو بطابعه الرديء أو السيّء. أمّا ما يمكن للفلسفة أن تفعله من أجل إفساد الشباب، نعني من أجل اقتلاعه من انحباسه داخل العالم كما هو- وهو بالتحديد ما اتُّهم به سقراط والذي كان ثمنه هو الحكم عليه بالموت-، هو أن تمنحه ركائز نظرية، وصورية، ومدروسة، من أجل مساندة النزعات الإيجابية التي يمكن أن توجد فيه، نعني هذه النزعات التي تذهب باتجاه الخروج من العالم كما هو. ينبغي أن نشجّع على ذلك من أجل النضال ضدّ انخراطه العفوي في العدمية

131 - les figures

المعاصرة. بالنسبة إليّ، أن نفسد الشباب، هو أن نخرجه من العدمية، التي هي شكل من الانخراط في الطابع المتفكّك للعالم المعاصر. وأنا أتصوّر أنّ تنظيماً للفلسفة، يرجع حقّا إلى منظومة الشروط الأربعة، بإمكانه أن يقدّم حصيلة العصر بطريقة واضحة وبرهانيّة في علاقة بالشباب. والفلسفة اليوم كما أتصوّرها هي تستطيع على كل حال أن تؤدّي حقّا دورها تجاه الشباب.

لنتذكّر على كل حال أنّ سقراط وأفلاطون قد كانا شخصين قد تدخّلا أصلا في نهاية المدينة اليونانية. فقد كانا هما أيضا في عالم مهدّد بالكارثة؛ لم يكونا أبدا في عالم مستقرّ وثابت. وهذا قد انتهى مع ألكسندر الأكبر الذي فرض النظام داخل ذلك العالم عبر عملّية إبداع امبراطوري، ثمّ في نهاية الأمر مع الرومان ووحش الدولة[132] كما لم يره أحد من قبل. إنّ المدينة اليونانية والديمقراطية اليونانية قد وجدتا نهايتهما في الإمبريالية الرومانية. وبالتالي يمكننا أيضا أن نستلهم من أفلاطون حول هذه النقطة. كانت أثينا ذائعة الصيت ومشهورة، لكنّها كانت بعدُ في نفس الوقت فاسدة وهشّة. حتى عندما كان أفلاطون لا يزال حيّا، حتى لا نقول شيئا عن أرسطو، كانت الإمبريالية المقدونيّة قائمة. كان أرسطو هو مدرّس ألكسندر الأكبر، ولقد كان فاسدا من الفئة الأولى، وأكثر من ذلك لقد كان هو مخترع الفلسفة الأكاديمية !

لو اختبرنا ذلك، أيضا، من خلال أعظم الفلاسفة، أفلاطون،

132 - monstre étatique

ديكارت أو هيغل، فإنّنا نعثر على نفس السيناريو: هيغل، الذي هو بالطبع الفيلسوف الذي فتنته الثورة الفرنسية وتحوّلاتها الأساسية؛ أمّا ديكارت فقد فتنه ظهور العلم الحديث. كل هؤلاء الفلاسفة كانوا مفتونين بالزعازع الهائلة، بأنّ مجتمعا هو بصدد الموت وبمسألة ما سوف يظهر مكانه. نحن أيضا، نحن في الوضعية نفسها: ينبغي إذن أن نواصل على هذا الخطّ، مستلهمين ممّا فعلوا. هم قد اعتقدوا أنّ اللحظة قد آنت للعمل على بناء نسق متجدّد للفلسفة، وذلك لأنّ الشروط قد تغيّرت، وبالتالي للانطلاق من الشروط كما كانت، والعمل انطلاقا من ذلك على اقتراح مخرج مبتكر من الإكراهات الموجودة، وعملية تحرير فردي وجماعي. ومن وجهة النظر هذه، نحن يمكننا بشكل كامل أن نستلهم من التراث الفلسفي الكلاسيكي الكبير، ولا نحتاج في ذلك لا إلى نبذ ذلك التراث ولا إلى القول بأنّه قد انتهى أو إلى التجمّل به في شكل عدميّة لا يمكن التغلّب عليها، ولا إلى تبنّي النقد الهيدغري للميتافيزيقا بوصفها شيئا يعود إلى حدّ أفلاطون. كلّ هذا هو بلا جدوى، وفي نهاية المطاف هو يندرج في فوضى العالم. ينبغي على الضدّ من ذلك أن نتمسّك بأنّ الفلسفة قد كانت دائما وبوجه خاص، مفيدة وممكنة وضرورية في وضعيات الأزمات الخطيرة للكيان الجمعي وبالتالي ينبغي أن نواصل عمل السابقين العظماء.

VI

المساواة، الكونيّة، التحرّر: الفكرة الشيوعية

ثمّة عدد كبير من الشرّاح الذي لا يريدون فهم أهمّية الشيوعية– نعني أهمّية الفكرة أو الفرضية الشيوعية– بالنسبة إلى فكرك في جملته. ربّ فكرة هي مع ذلك مرتبطة أشدّ الارتباط بالمساواة وبالكونيّة وبسياسة التحرّر. هل بإمكانكم محاولة تفسير هذه الأهمّية مرة أخرى؟

لو أعدنا الانطلاق من السؤال السابق، ووضعنا أنفسنا تحت الشرط السياسي بالمعنى الواسع، فإنّنا سوف نلاحظ من جهة أنّ الوضعية هي وضعية أزمة وانحلال، ومن جهة أنّ «الشيوعية»، في منطق ظهورها في القرن التاسع عشر، هي اسم للخروج من كل ذلك، للخروج من إخضاع منظومة شروط الفلسفة لشيء يهدف إلى القضاء على تلك الشروط. فقد جعلوا مقابل الحب المتعة القابلة للحساب، ومقابل السياسة منظومة بسيطة من القوى المهيمنة، ومقابل الفن التواصل الكوني المزعوم، ومقابل العلم التقنية. إنّ «الشيوعية» تعني أو تشير إلى إرادة الخروج من هذا الوضع وإثبات أولويّة المشترك على المصلحة الخاصة، وهو ما يعني أيضا، متى ما نقلنا ذلك إلى الميدان المحصور للفلسفة، إثبات تفوّق الحقائق على

الآراء. يبدو لي أنّه يمكننا أن نقول ذلك على هذا النحو.

ففي معنى أوّل، «الشيوعية» هي اسم نوعي(133). وقد صادف أنّه فضلا عن ذلك هي قد كانت اسما لمشروع سياسي مخصوص، تمّ اختراعه وصياغته من طرف ماركس، ولكن أيضا من طرف الشيوعيين الطوباويين على اختلافهم وتنوّعهم في القرن التاسع عشر، ثمّ تمّ وضعه موضع التنفيذ انطلاقا من الثورة البلشفية سنة 1917 في شكل عدد معيّن من الدول. ينبغي فقط أن نذكّر مباشرة بأنّ «الدولة الشيوعية»، هي ضرب من المفارقة، هي ضرب من التناقض. ولهذا السبب فإنّه منذ لينين، الذي كان قد أكّد على هذا الأمر، قد تمّ اتّخاذ الاحتياطات اللازمة بحيث لا يقع التكلّم إلاّ عن دولة اشتراكية، والإبقاء على فكرة أنّ الشيوعية هي قد كانت اضمحلال أو نهاية الدولة. وكما نعلم، بدل أن نحصل على نهاية الدولة، فقد حصلنا مع الأسف على التعزيز المستمرّ لها وضمن شروط طغيانية تماما.

ينبغي إذن أن نُجري تقييما نهائيا لكل ذلك. إلاّ أنّه سوف يكون خاطئا وخطيرا أن نُجري هذا التقييم النهائي بالتخلي عن كلمة «شيوعية». بل ينبغي على الضدّ من ذلك أن ندافع عن الأطروحة القائلة بأنّ كلمة «الشيوعية» قد تمّ إفسادها بواسطة سلطة الدولة. هذه هي الحقيقة. من الخطأ أن نقول إنّ الثورتين الروسية والصينية لم تفعلا شيئا، بل هما قد فعلتا الشيء الكثير- ينبغي ألاّ نرفضهما

133 - générique

بالرغم من كل شيء وكأنّهما لم تكونا سوى ضرب من الاستبداد. ينبغي أن نرى أنّهما قد غيّرتا حياة ملايين الناس، أنّهما قد رفعتا من شأن كرامة العمّال والمزارعين في أوساط حيث كانوا محتقرين إلى أقصى درجة، أنّهما قد بعثتا منظومة تربوية تبيّن مع ذلك أنّها ممتازة، أنّهما قد خلقتا منظومة صحّية لم تكن موجودة، الخ. غير أنّه، بوجه عام، لأمر صحيح أنّ الفكرة الشيوعية قد وجدت نفسها فاسدة بسبب ممارسة سلطة الدولة. وأنا أشير عرضاً إلى أنّ لينين قد سبق أن رأى ذلك منذ العشرينات. نحن لدينا نصوص تبيّن لنا أنّه كان قلقا جدّا وتغمرك شكوك عديدة، حيث يذهب إلى حدّ القول بأنّه في خلاصة الأمر الدولة البلشفية هي ليست أفضل قيمة من دولة القياصرة. هو قد كتب ذلك بخطّ يده في سنوات العشرينات. لقد ظهر مبكّرا هذا النوع من فساد الشيوعية- التي كانت في البداية تعني فكرة الخروج من العصر النيوليتيقي، الخروج من ستّة الآلاف عام التي سبقتها- وهو فساد نتج عنه شكل من الدولة هو بلا ريب مختلف قليلا، لكنّه لم يستطيع أن يصمد إلاّ مقابل مجهودات استبدادية ضخمة.

ولكن من أجل الكفاح ضدّ المفاعيل المدمّرة لهذا الفساد، نعني مفاعيل فشل هذه المحاولة الأولى، فإنّه ينبغي على الضدّ من ذلك تماما أن نحتفظ بكلمة «الشيوعية» وأن نعيد تفعيلها. إذ لو تخلّينا عنها، فإنّنا سوف نكون معوزين مستضعفين وذلك أنّنا لن نعرف كيف نسمّي عمّا يدور هذا الأمر. نحن لن ننخرط إذن في هذا المسار الذي بدأ في القرن التاسع عشر وحتى ربما قبل ذلك- إذْ أنّ

الأفكار الشيوعية قد أخذت تبزغ بعدُ في شطر منها لدى روسو- والذي هو أمر ما فتئ يتواصل إلى حدّ أيامنا. ليس ثمّة أيّ سبب للتخلّي عن هذا التقليد بتعلّة أنّه في لحظة ما هو قد حاول تجربة أخفقت. فالإخفاقات، وسوف تكون هناك إخفاقات أخرى، ليست هي محكمتنا، محكمتنا هي الإبقاء على عنفوان التوجّه الذي يهمّنا، وعلى إمكانية انبعاثه من جديد انطلاقا من حالة الضعف حيث يجد نفسه اليوم.

وفي النهاية فإنّ مهامّ الشيوعيّة الجديدة- لنسمّها هكذا حتى نميّزها عن القديمة- هي واضحة كفاية من الناحية الفلسفية: ينبغي أن نعيد تفعيل الطابع المركزي للبعد المساواتي، كما كان في قلب القضيّة[134] الشيوعية. ينبغي أن نتذكّر دائما أنّ هذا البعد المساواتي للمجتمع يجب أن يرافق تدريجيّا زوال الدولة، أنّه لا يتطابق مع الحفاظ غير المحدود والمقوّى على سلطة مركزية هي عمليّا مقطوعة عن حياة الناس في جملتها. وأنّ هذا الأمر هو على الضدّ تماما من الفكرة الشيوعية.

وعلاوة على ذلك ينبغي الانتباه إلى أنّ مبادئ الشيوعية هي لا تنحصر أبدا في تأميم الملكية الخاصة والإنتاج. إذْ أنّه يمكن حتى أن تكون هناك تأميمات رجعية: فأثناء الأزمة المالية سنة 2008، رأينا أنّ الحكومة الأمريكية قد أمّمت البنوك، وهذا يثبت أنّ فعل «أمّم» هو فعل ملتبس. في الواقع، إنّ التأميم هو صوريّ، هو قانوني،

134. proposition - بالمعنى المنطقي أو بالمعنى الهيغلي (أي التعبير التأمّلي عن الفكرة).

والحال أنّ الأمر يتعلق بالتملّك الجماعي لوسائل الإنتاج. في نهاية حياته بلغ ماو إلى حدّ طرح هذا السؤال: «حسناً، قال، إنّ المعامل قد تمّ تأميمها، ولكن هل أنّ معاملنا مختلفة حقّا عن المعامل الرأسمالية؟»

لقد حاولت دوما أن أجد صياغة صوريّة لهذا الأمر بالقول إنّه ثمّة أربعة مبادئ كبيرة للشيوعية، كما أراها أنا في مقاصدها الاستراتيجية وكما يمكن للفلسفة أن تتحدّث عنها تحت شرط التجارب الموجودة. فالمبدأ الأوّل هو بالفعل التملّك الجماعي لوسائل الإنتاج والوسائل المالية. لنذكّر مع ذلك بأنّ التملّك الجماعي والتأميم لا يعنيان نفس الشيء: ينبغي أن نخترع التملّك الجماعي في إطار التأميم. والمبدأ الثاني هو أنّه ينبغي التخلّص من الضرورة المطلقة للتقسيم التراتبي للعمل: ينبغي علينا أن نعالج وأن نقلّص الفروق بين العمل اليدوي والعمل الفكري، بين عمل التصرّف وعمل الإنتاج، بين موقع القيادة وموقع التنفيذ. وفي العادة فإنّ هذه الفروق يجب أن تُقلّص ويجب بالتالي أن تكون لنا سياسة فعلية لتقلصيها ولزوالها. وأمّا المبدأ الثالث فهو أنّ المجال يجب أن يكون أمميّا[135] بالمعنى القوي: إنّ قولة ماركس بهذ الصدد قد كانت جذرية: «إنّ البروليتاريين ليس لهم وطن». بعد ذلك نحن رأينا على الضدّ من ذلك عبارة «الاتحاد السوفييتي هو وطن الاشتراكية»، وهو أمر متناقض تماما. إنّ الأمميّة شيء ينبغي أن نعيد اختراعه. والتجربة التي يمكن أن نقترحها على الشبّان من أجل

135 - internationaliste

إعادة اختراع هذه الأمميّة، هو التدخّل في مسألة المهاجرين بطريقة متعارضة جذرّيا مع المنطق المهيمن، وهو منطق متى تمّ بسطه بشكل كامل، هو فضلا عن ذلك منطق لا يخلو قليلا من نزعة فاشية. وأخيرا، فإنّ المبدأ الرابع هو أنّ كل هذا يجب أن يتمّ عبر طرق القرارات الجماعية التي يتناقص فيه شيئا فشيئا طابع الدولة والتسلّط والمركزية. وهذا الأمر هو مسار زوال الدولة.

ومتى ما تكلّمنا عن الشيوعية، فإنّه ينبغي أن نقول كل ذلك. إذا لم نقل كل ذلك، فإنّنا لا نفهم ماذا هي «الشيوعية». وإذا ما قلنا ذلك، يمكن أن نفهم لماذا أخفقت التجربة: ربما عالجنا النقطة الأولى، ولكن لم يقع التطرّق إلى أيّ من النقاط الأخرى.

القسم الثاني

«الفلسفة بين الرياضيات والشعر»

سوف نبدأ ببعض الاعتبارات العامة جدا حول الفلسفة بما هي كذلك. أنتم تعرفون أنّ سقراط قد حُكم عليه بالموت بأنّه قد اتُّهم بـ«إفساد الشباب». إنّه ينبغي علينا أن نتحمّل مسؤولية هذه التهمة. نعم، الفلسفة تفسد الشباب وفي نهاية الأمر هي تفسد الجميع. إنّ الفلسفة تنظّم أشكالا من القطيعة، تنظّم انفتاحا على حياة جديدة، حياة حقيقية في مقابل الحياة الزائفة التي تقترحها علينا اليوم السوق الرأسمالية وعبادة المال.

ومن أجل إيضاح رهانات الفلسفة ووسائلها نحن سوف نركّز على «شروط» الفلسفة، التي هي محدّدة بالعلاقة بين الفلسفة وأربعة أشكال مختلفة من الحقيقة، نعني الحقائق العلمية والفنية والعشقية والسياسية. سوف نفحص على نحو أكثر دقّة كيف أنّ الفلسفة، بتعقّدها الذي هو تعقّد اللغة الفلسفية، هي ممزّقة بين الرياضيات والشعر، بين البناء الصارم للحجج وبين إغراء اللغة.

الأطروحة 1. إنّ ولادة البراهين الرياضية والفلسفة العقلية قد حصلت في نفس الوقت ونفس المكان، نعني في اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد. لقد ولدت الفلسفة في اليونان تحت شرط الرياضيات ولكن في لغة الشعر. وانطلاقا من تلك اللحظة ساد في

الفلسفة توتّر معيّن بين نزعتها البرهانية أو الرياضية ونزعتها الإغرائيّة والشعرية. لديكم سبينوزا من جهة ونيتشه من جهة أخرى.

الأطروحة 2. قد أمكن لهذا التوتّر أن يتّخذ شكل نزاع أو تناقض. وهكذا، تحدّث أفلاطون عن «حرب قديمة جدًا بين الشعر والفلسفة». ومن جهته، هو قد هاجم الشعر بكل شدّة، حتى ولو كان قد صرّح أحيانا كثيرة بمحبّته له. هذا النزاع لم يكن موضوعيا (في معنى الاختلاف بين أنماط متباينة من اللغات) بقدر ما هو ذاتي. إنّ الشعر والفلسفة هما الاثنان قد حاولا أن ينتجا، بواسطة الوسيلة الوحيدة للغة، شكلين مختلفين من تحوّل[136] الجمهور. وكان طموح الفلسفة هو أن تعوّض الخطاب التسلّطي بخطاب حجاجي. إذْ أنّ قولا ما هو حقّ ليس لأنّ كاهنا أو ملكا أو نبيّا أو إلهاً قد تلفّظ به. بل هو حقّ لأنّ ثمّة دليل على حقيقته. وهكذا كلّ حقيقة مفترضة يجب أن يكون ممكنا أن تخضع للنقاش العام والفاعل[137] الذي يقوم بالتلفّظ لا يمكن له أن يكون ضامنا لحقيقة القول. إنّ الأقوال المضمونة بعدُ بوصفها حقيقية هي التي تكون الدليل على حقيقة قول جديد. أمّا الشعر فهو من حيث الموقع أقرب أكثر إلى الإغراء، إلى التغيير الذاتي، الذي يتمّ عن طريق القوّة وعن طريق جمال اللغة بما هي كذلك.

---

136. conversion - لفت أو صرف أو توجيه نظر الجمهور إلى الفلسفة أو إلى الشعر، وهو مصطلح سيأخذ في المسيحية معنى "الهداية" أو "الهدي" من الوثنية إلى الإيمان التوحيدي.

137 - le sujet

الأطروحة 3. تكمن الصعوبة على وجه الدقة في أنّ الفلسفة، قبل سقراط، هي قد انبثقت في لغة كانت لا تزال شعريّة، ومستلهمة بشكل واسع من قصائد هوميروس، ومن ثمّ كانت أقرب كثيرا إلى الشعر منها إلى الرياضيات. كان ذلك في عصر أومبيدوكليس[138] وأناكسيماندرس[139]. أمّا الانتقال فقد تمّ في أعمال بارمنيدس[140]: هو أيضا قد كتب قصيدة طويلة. لكنّه في واقع الأمر قد اقترح دليلا، هو الدليل المنطقي على أنّ الكينونة وحدها تكون[141]، وأنّه ليس ثمّة شيء آخر، فهو قد استعمل المنهج غير المباشر للاستدلال بالخلف. في الواقع، هو قد حاول أن يبرهن أنّ اللاّكينونة لا يمكن أن توجد، وأنّه، تبعا لذلك، وحدها الكينونة توجد. إنّ واقع أنّ اللاّكينونة لا توجد أمر يبدو بديهيّا لكن في الواقع ينبغي أن نفهم أنّه في تقدير بارمنيدس «كان»

---

138. Empédocle - من اليونانية القديمة "*Empedoklês*". فيلسوف و شاعر وطبيب يوناني من صقلية من القرن الخامس قبل الميلاد. هو من وضع مبدأين دوريين يحكمان الكسموس هو المحبة (قوة التوحيد) والكراهية (قوة التقسيم). بقي من أعماله قصيدتان: قصيدة" في الطبيعة" وقصيدة "التطهيرات". ومن الممكن أن يكون معنى "الواحد" ومعنى "الصداقة" لديه متأثرين بشيء من ديانة زرادشت.

139. Anaximandre - من اليونانية القديمة *Anaxímandros.* عاش نحو 610-546 قبل الميلاد. يُفترض أنّه تلميذ طاليس وأستاذ فيثاغورس. ويُعتبر أوّل يوناني حاول أن يفسّر أصل كل مكوّنات الكسموس من وجهة نظر نسمّيها اليوم "علمية". ويبدو أنّه أوّل من نشر كتابا مكتوبا حول الطبيعة. وأوّل من سمّى الكون "عالما". وأوّل من استعمل مفهوم "arkhế" (الأصل، المبدأ، والبدء..). يعود فضل اكتشاف وتكريسه إلى أرسطو.

140. Parménide - من اليونانية القديمة "Parmenídês". ولد في نهاية القرن السادس قبل الميلاد ومات في أواسط القرن الخامس قبل الميلاد. ترك قصيدة "في الطبيعة" (Peri Physeos) التي كان لها تأثير كبير على تاريخ الفلسفة.

141 - que seul l’être est

و«وُجد»[142] هما شيئان مختلفان.

على كل حال منذ بارمنيدس كانت الفلسفة تقع بين الشعر والرياضيات، وكان أفلاطون قد عمل على المواصلة بهذه الطريقة البرهانية، من دون أن يضحّي بأيّ شيء فيما يخصّ جمال اللغة. في الواقع، إنّ نوع الشعر الذي نقده أفلاطون ليس هو الشعر بعامة، بل الذي يسمّيه «ميميائيّا»[143]، أي ذاك الذي يضع نفسه تحت ضغط نموذج طبيعي، والذي لا يكون هدفه هو خلق معرفة جديدة بل فقط تأثّرا[144] جديدا. وبالنسبة إلى أفلاطون كان نموذج هذا الشعر «الرديء» هو الملاحم من جهة ولاسيّما المسرح التراجيدي من جهة أخرى. وبالتالي فالمسألة لا تتعلق باللغة بقدر ما تتعلق بالمفاعيل الذاتية التي ينتجها الشعر، وذلك أنّ إغراءً غير متحكّم فيه هو يسمح للمتفرجين والسامعين بأن يتماهوا مع نماذج الفِكَر والمشاعر والأفعال، وهو شيء غير مقبول بالنسبة إلى الفيلسوف. يجب علينا أن نقرّ نهائيّا بأنّ أفلاطون لم يكن معارضا للشعر في حدّ ذاته. فهو يقبل بالشعر شريطة ألاّ يكون ميميائيّا. وحجّته الأساسية هي أنّ الفلسفة هي إبداع لشيء ما وليست محاكاة لشيء ما.

وفي نهاية المطاف فإنّ لغة الفلسفة بعد بارمنيدس سوف تقع في منتصف الطريق ما بين اللغة الشعرية واللغة الرياضية. يمكنهم أن

---

142 - "être" et "exister"

143. mimétique - أي شعر "المحاكاة".

144 - affect

تقولوا إنّه ثمّة لغة للإغراء أو قوّة مغرية، من شأنها أن تنتج عملية تحويل[145] على الشخص الذي يتكلّم، وثمة لغة الدليل، التي تفرض على المستمع أن يسكت.

الأطروحة 4. أنّ أفلاطون هو نفسه قد قام على نحو مستمرّ باستخدام شعري للغة، وتخصيصا في شكل «الأساطير»، وهي ضروب من الحكايات التي تنتج وتعدّل التصوّرات وذلك باختراع مقاربة تخييلية[146] لمولدها ولتاريخها.

وعلى خلاف القصص الشعرية، والحكايات وباختصار على خلاف اللغة التخييلية، فإنّ قوّة الرياضيات تتمثّل في الاعتماد على الرموز والحروف والأشكال أو المعادلات بدلا من الاعتماد على الألفاظ والصور أو الجمل. وها مثال عن اللغة الرياضية:

$$[(\forall y)\ (y \notin x)] \leftrightarrow (x = \varnothing)$$

هذه المعادلة تعني: «أن نصرّح أنّه، بالنسبة إلى كل مجموعة y، ليس صحيحا أنّ y تنتمي إلى x، هو يعادل أن نقول إنّ x هي مجموعة فارغة». يمكن القول إنّ الرياضيات تثبت قدرة الحرف، والحروف المحضة والرموز، والبرهنة المحضة أو الترميز، في حين

---

145. un transfert - في معنى مصطلح التحليل النفسي. ظهر أوّلا مع فرويد (في معنى نقل أفكار اللاوعي من المريض إلى الطبيب) وترسّخ مع جاك لاكان (في معنى العلاقة المتميّزة بين المريض والمحلّل، أي كما يظهر في بنية العلاقة بين الذوات، وذلك في مجال "الرمزي"). ويجري التحويل عندما ينظر المريض إلى المحلل وكأنه أحد الوالدين، بحيث هو يعيد اختبار الصراعات التي تعرض لها في مرحلة الطفولة، وكأنه في إطار علاقة طفل بوالديه.

146 - fictionnelle

أنّ الشعر هو قدرة اللغة، قدرة الخطاب وصوره وتطويره.

الأطروحة 5. إنّه لهذا السبب تحديدا لم يكن ثمّة أبدا فلسفة تكون مكتوبة بشكل كامل في لغة الرياضيات، وذلك أنّ الفلسفة، حتى عندما تكون برهانية، هي لم تبلغ أبدا إلى هذا المستوى من الصياغة الصورية[147]. إنّ حلم أو فكرة فلسفة رياضية محضة، تكون مكتوبة فقط بالحروف والرموز، وحيث تكون كلّ الجمل معادلات رياضية، هو شيء مستحيل. والحالة القصوى يمثّلها سبينوزا الذي حرّر كتابه الشهير الإتيقا على شاكلة المصنّف الكبير الذي وضعه إقليدس. ولكن حتى سبينوزا هو بعيد جدّا عن تقديم صياغة صورية صارمة. بل إنّه من الممكن التصريح بأنّ إتيقا سبينوزا هو في نهاية المطاف يقترح علينا ضربا من الشعر المجرّد. وفضلا عن ذلك فإنّه توجد آثار فلسفية تقدّم نفسها صراحة في شكل شعري، مثل كتاب لوكريتيوس[148] في طبيعة الأشياء[149] أو بعض أجزاء كتاب نيتشه هكذا تكلّم زرادشت.

يمكننا أن نستنتج من ذلك أنّ الفلسفة لا تقبل القوة المحضة للحرف. هي تحتاج إلى معنى الكلمات. هي تستطيع بلا ريب أن تكون برهانية لكنّها لا تستطيع أن تكون مصورَنة[150] بشكل

---

147 - formalisation

148 - Lucrèce. باللاتيني هو "*Titus Lucretius Carus*"، وهو شاعر وفيلسوف لاتيني من القرن الأوّل قبل الميلاد (ربما 98-55 ق. م.). له كتاب واحد هو "في طبيعة الأشياء". وهي عبارة عن قصيدة مطوّلة تحكي نشأة العالم حسب مبادئ أبيقور.

149 - De rerum natura.

150 - formalisée

كامل. ولهذا السبب فإنّ الفلسفة تقع ما بين الرياضيات والشعر.

الأطروحة 6. إنّ الرياضيات، من حيث هي أنطولوجيا صوريّة عن الكثرات، هي علم مستقلّ يمثّل حقلا مغلقا. في حين أنّ الشعر، من حيث هو تناول خارق للعادة للغة العادية، هو يمكن أن ينبثق من أيّ نصّ كان.

وفضلا عن ذلك فإنّ الرياضيات هي مكتوبة في لغة وحيدة[151]، في حين أنّ الشعر هو مكتوب في لغات عديدة، وهو ما يثير السؤال عن معرفة كيف تكون كونيّة الفلسفة ممكنة. وبالفعل فإنّه منذ البداية السحيقة صرّح الفلاسفة بأنّ ما يفكّرون فيه أو ما يكتبونه قد كانت له قيمة كونية. وبهذا المعنى فإنّ أيّ فيلسوف هو يقترح شيئا ما هو ما وراء اللغات القومية أو عبر الفروق بين اللغات. والرياضيات هي على وجه الدقة بإمكانها أن تمثّل لغة كونية من هذا النوع بما أنّها تعتمد على قدرة الحرف؛ والحال أنّنا رأينا أنّه بالنسبة إلى الكتابات الفلسفية الحرف لا يكفي. هذا مشكل عويص لأنّه إذا كانت الفلسفة هي مكتوبة اضطرارا في لغة قومية، فإنّ كونيتها سوف يتمّ التدليل عليها أو مراقبتها عن طريق الترجمات. يمكننا عندئذ، في حالة الفلسفة، أن نفترض أنّه توجد ترجمات لا تتضمّن تغييرات أو تحويرات فعليّة على دلالتها الكونية. وهذه النقطة تفتح الطريق نحو المسألة الدقيقة والحسّاسة التي تهمّ العلاقات بين الفلسفة والترجمة.

---

151 - unique

الأطروحة 7. تستطيع الفلسفة ويجب عليها أن تطرح السؤال القائل لماذا تكون الرياضيات، التي هي مصورَنة، مستخدمة في كل علوم الطبيعة، وخصوصا في الفيزياء، والحال أنّ هذه تتناول موضوعات ملموسة وقوانين طبيعية. وأنا سوف أجيب على ذلك بأنّ هذا متأتّ من أنّ الرياضيات هي علم كلّ ما هو كائن[152]. ليس من حيث هو هذا أو ذاك بل من حيث هو كائن[153].

ومن وجهة نظر الفلسفة فإنّ الرياضيات تمثّل الجهاز البرهاني لكلّ فكر عن الكينونة، لفكر الكينونة بما هو كذلك، لما هو من حيث هو ما هو، لما هو كائن من حيث هو كائن[154] (لا يتعلق الأمر لا بشجرة ولا بشخص). وهذا الأمر بدأ مع بارمنيدس، الذي كان يرى أنّ الكينونة هي الكينونة، وذلك أنّ اللاّكينونة لا تكون. ومتى نظرنا إلى ذلك من نفس الزاوية، فإنّ الشعر يمثّل، في داخل اللغة، تلك القدرة على إدراك الحدث. وبهذا المعنى فإنّ فلسفتي الخاصة هي في علاقة مع الشعر، ليس من جهة الكينونة، من جهة ما يكون، بل من جهة الحدث، من جهة ما يحدث والذي لا يمكن أن يتماهى على نحو مباشر مع ما يكون. فكّروا على سبيل المثال في الإبداعات الفنية (التي هي إبداعات لشيء ما هو لا يكون هناك بعد أو ليس هناك بعد[155]) أو في الحب (الذي هو ما يقع أو

---

152 - la science de tout ce qui est. - علم كل ما هو موجود (باصطلاح الفلاسفة العرب القدامى).

153 - en tant que ça est. - من حيث هو موجود.

154 - ce qui est en tant qu'il est. - لما هو موجود من حيث هو موجود.

155 - qui n'est pas déjà là

لا يقع) أو في الاختراعات العلمية التي تقلب ظهرا على عقب كل المعارف السابقة.

الأطروحة 8. إنّ السمة المشتركة لكل شيء هي أنّ كلّ شيء متكثّر[156]. لا شيء في الطبيعة هو في ذاته واحد بإطلاق. ومن جديد، ومن وجهة نظر الرياضيات، فإنّ «كل ما يكون هو شكل من الكثرة». لا شيء في الطبيعة هو واحد بإطلاق، هذه القارورة من الماء مثلا هي مكوّنة من أشياء عديدة. أن يكون شيء ما، يعني أن يكون متكثّرا[157]، والرياضيات هي علم المتكثّر. ومسألة الرياضيات في الفلسفة هي بالتالي مسألة المتكثّر. وبعبارة أخرى، فإنّ التفكير في المتكثّر في محوضته[158] هو موضوع خاص بالرياضيات، في حين أنّ التفكير في المتكثّر في الفلسفة هو تارة أمر مركّب، وطورا أمر بسيط (وهو ما يفسّر لنا لماذا أنّ الرياضيات يمكن أن تكون مفيدة للفلسفة). ربما أنّ الله هو الاستثناء الوحيد. إذا ما وُجد، فإنّ الله هو واحد بإطلاق. ومن هنا تتأتّى أهمّية الله في الفلسفة: إنّ الميتافيزيقا تتناول الواحد المطلق في شكل الله، الواحد الكبير، من جهة ما هو مقابل[159] لنا، وذلك أنّنا عبارة عن كثرات. كلّ ما هو طبيعي، أو مادي، هو مكوّن من عناصر هي بدورها طبيعية أو مادية.

---

156 - multiple

157 - Être, c'est être multiple. "أن يكون" الكائن يعني أن يكون متكثّرا. الكينونة هي ما يكون متكثّرا.

158 - pureté

159 - en tant qu'opposé à nous

هذا الأمر يضعنا أمام اختيار أساسي بين أنطولوجيا الواحد وأنطولوجيا الكثير. فكّروا على سبيل المثال في تاريخ الفلسفة وفي المحاولات العديدة للبرهنة على وجود الله (مثلا لدى ديكارت أو ليبنتز). وفي معناه الفلسفي فإنّ الله لا يدخل في باب الشعور، في باب الاعتقاد، بل هو في علاقة مع عمليّة برهنة تهمّ ضرورة الواحد-اللامتناهي الأكبر. إنّ الجانب الرياضي هو على قدر من الأهمية، وذلك باعتبار أنّنا نتحدّث عن النزاع بين دليل عقلي، من وجهة نظر الفلسفة، على وجود الواحد، من جهة أولى، وبين أنطولوجيا رياضية تتناول كل الأشكال الممكنة للمتكثّر من جهة أخرى.

أمّا الشعر، من جهته، فهو يشهد على قدرة الروح على إجبار اللغة على أن تقول ما يستحيل قوله. ومن وجهة نظر الفلسفة، فإنّ وجود مثل هذه القدرة هو يسمح بأن نقول إنّ الحقائق هي كونيّة، وذلك لأنّها مؤسّسة على أحداث. وهو ما يعني أنّها تذهب ما وراء القوانين الأنطولوجية للعوالم التي تظهر فيها.

إنّ الشعر عندي هو إمكانيّة أن نفكّر في ما يقع: في الحدث المحض. الحدث هو بالضرورة ما يقع ثمّ يتلاشى. وإنّه لذلك أنا أتصوّر أنّه من الضروري أن نمرّ من الرؤية الكلاسيكية للواحد (الله من حيث هو الواحد الأكبر) إلى التفكير في المتكثر المحض وإلى الصعوبة المتعلّقة بضرورة أن نفكّر في الجديد. وعندئذ فإنّ تاريخ الفلسفة سوف يصبح تاريخ التغيير الذي تقترحه على

المسائل الأساسية. كانت الميتافيزيقيا القديمة عموما تتناول ما يكون، بالنظر إلى ما لا يكون، أو تتناول الواحد ضدّ الكثير، أو أيضا تتناول لانهائيّة الله المنفصلة عن تناهي المحسوس. أمّا اليوم فإنّني أتصوّر أنّ ثمّة مسألة أساسية تتعلق بالتفاوت بين الكينونة (ما يكون) والحدث (ما يقع). على كل حال، وكما يقع دائما في الفلسفة، هذا هو خياري الشخصي. فمن شأن الفيلسوف أن يفرض على نفسه دوما أن يحقّق برنامجاً تكون نقطة انطلاقه هي شبكة من الأسئلة التي يطرحها على نفسه.

الأطروحة 9. ليس ثمّة سوى علمين ممكنين عن الكينونة. إذا كنتم تتصوّرون أنّ الله يوجد فإنّه ينبغي أن يكون ثمّة علم عن أشكال 'الواحد'[160]، وهو يسمّى علم اللاهوت. وإلاّ فإنّه ليس ثمّة سوى علم كل الأشكال الممكنة للمتكثّر. وهو الأنطولوجيا.

ومن جهة ما يفلت من كل أشكال الأنطولوجيا، فإنّ كلّ قصيد هو اسم لحدث ما. وهذا مثال يأتينا من الشاعر الفرنسي بول فاليري. عنوان القصيد هو «إلى دلبة». والقصيد هو قصّة عن محاولة حجز الشجرة العظيمة في صورة موضوع بحت للمشهد والموقع، وبالتالي محاولة عدم نسبته[161] إلى حدث، وإنّما إلى القوة الهادئة للعالم كما هو:

---

160 - l'Un

161 - assigner

«تنحنين، أيّتها الدُّلبة[162] الكبيرة، وتمثُلين عاريةً

بيضاء مثل إصقوث[163] شاب

لكنّ سذاجتك البريئة قد أُخذت وقدمك قد احتُجزت

في قوّة الموقع».

رأيتم كيف تصبح الشجرة بمثابة ضحيّة لجمالها الخاص، فهي سجينة الموقع. نحن نشهد مَوْضَعَتها[164] المحضة.

ولكن في نهاية القصيد، سوف تلاحظون تمرّد الشجرة ضدّ هذه المَوْضَعة. فما ترغب الشجرة في أن يكونه ليس سجينا برّاقاً، بل جزءًا من حدث، من حدث عنيف، من عاصفة. ولذلك هي تجيب: «لا، أنا لا أقبل بأن أكون فقط قطعة من بنية».

«- لا! تقول الشجرة. هي تقول: 'لا' بلمعان

رأسها الشامخ،

الذي تعامله العاصفة مثل أيّ شيء في الكون

كما تفعل عشبة صغيرة»

الأطروحة 10. إنّ الأنطولوجيا لا تقبل التفكير فيها بشكل تامّ إلاّ في لغة الرياضيات ومنطقها. وهذا العلم بإمكانه أن يستعمل

---

162 - un platane
163 - un Scythe
164 - objectivation

الحرف إذْ أنّ الحروف ليست معنيّة بمعنى ما هو كائن[165] أو بقانون ما يكون. وهي ليس لها من رهان سوى أن تُستخدَم من أجل أن تسجّل وتتصوّر[166] وتصنّف الأشكال الممكنة لما يكون، والعلاقات الممكنة بين هذه الأشكال. والرياضيات يمكن أن تكون حرفيّة لأنّها ليست معنيّة أبدا بما هو مفرد، بل فقط بكونيّة الأشكال التي تلتبس بها الفرادات[167].

إنّ الفلسفة، التي تفكّر في الحقائق بوصفها مزيجا من الكينونة والحدث، هي ضرب من البناء الشعري[168] للرياضيات.

الأطروحة 11. إنّ الرياضيات يمكن أن تُستعمَل من أجل صياغة قوانين الطبيعة لأنّ كلّ الموضوعات المفردة للطبيعة هي أيضا وبشكل رئيسي أجزاء ممّا هو كائن من حيث هو كائن[169]. كلّ موضوع يوجد[170]هو يكون[171] في الشكل الممكن لكثرة ما. ولهذا السبب فإنّ الرياضيات تتصوّر وتصوغ القاعدة الأنطولوجية للفيزياء.

إنّ سيطرة النزعة الوضعية وبالتالي العلم، من جهة أولى، وسيطرة التاريخ وبالتالي السياسة، من جهة أخرى، قد كان لها، في

---

165. ce qui est - ما هو موجود (في المصطلح القديم للفلسفة العربية).

166 - penser

167 - singularités

168 - poétisation

169. ce qui est en tant que ça est - ما هو موجود من جهة ما هو موجود (في المصطلح القديم للفلسفة العربية).

170 - existe

171 - est

القرن التاسع عشر وجزء كبير من القرن العشرين، مفعول مخصوص ألا وهو خلق شيء مثل عصر الشعراء، وهو يذهب من هولدرلين إلى بول سيلان، ويضمّ رامبو ومالارميه وتراكل وماندلشتام[172] وبوسوا[173] وستيفنس[174] وفاليجو[175] وبعض الآخرين. وطيلة كل هذه الفترة اضطلع الشعر بالمهامّ التي هي في العادة من شأن الفلسفة، وخصوصا: التفكير في كلّ ما يدخل في باب غير المتوقّع والمستحيل، وعمل الصدفة والوجوه الجديدة من البطولة.

الأطروحة 12. يجب على الفلسفة أن تتموقع ما وراء اللاهوت، الذي هو العلم الديني بأشكال 'الواحد'، ولكن أيضا ما وراء الأنطولوجيا، التي هي العلم الدنيوي[176] بأشكال المتكثّر (أي الرياضيات). وتبدأ الفلسفة عندما يتعلق الأمر بالتفكير ليس فقط في ما هو كائن، بل في كينونة ما ليس بكائن، وفي مفعول ما ليس كائنا على ما هو كائن. يجب على الفلسفة إذن أن تفكّر في الحدث، وأن توضّح أهمّية ما يقع وما ينقضي. وذلك لأنّ كلّ ذلك هو ليس

172 Ossip Mandelstam - (1891-1938). أوسيب ماندلشتام شاعر وكاتب روسي حُكم عليه بالأشغال الشاقة بسبب قصيدة ضدّ ستالين، صُنّفت معادية للثورة، وهو ما أدّى إلى موته.

173.Fernando Pessoa - (1888-1935). فرناندو بيسوا شاعر وناقد وكاتب برتغالي. عُرف بالكتابة تحت أسماء مستعارة مختلفة، لها توقيعها الخاص وأسلوبه الفريد.

174 Wallace Stevens -(1879-1955). ولاس ستيفنز شاعر من روّاد الشعر الحديث في أمريكا.

175 Cesar Vallejo -(1992-1938). سيزار باييخو، شاعر من البيرو، يُعد أحد عمالقة الشعر المعاصر بالإسبانية.

176 - science séculière

بمردود إلى شكل الكثرة. إنّ حدثاً ما هو حدث في سياق ملموس وبذلك هو شعريّ بطبيعته. وإنّه لهذا يجب على الفلسفة أن تعرف ما يجري في حقل الشعر. ومن هنا أيضا العلاقة الوثيقة جدّا بين الشعر والحبّ، الذي هو المثال الرئيسي عمّا يمكن أن يقع من الأشياء الكونية والخلاّقة في الحياة الإنسانية.

وفي السنوات الأخيرة من القرن العشرين، نجد أنّ فشل الحقبة الثانية من الشيوعية (حقبة الدول الاشتراكية) وأزمةَ العلوم (التي استسلمت للمصالح التجارية) قد أعادا للفلسفة استقلالها وأنهيا عصر الشعراء.

الأطروحة 13. يجب على الفلسفة أن تعرف الأنطولوجيا الرياضية بكل دقة. وإنّه من واجبها أن تفهم الفكر الخاص بكلّ الأشكال الممكنة للمتكثّر، وعلى الخصوص النظريات العميقة للرياضيات الحديثة حول أشكال اللامتناهيات. ومع ذلك، فإنّ الفلسفة هي الفكر ليس فقط المتعلق بما هو كائن، بل أيضا بما يقع لما هو كائن. ليس فقط فكر الكينونة بل أيضا فكر الحدث. ليس فقط الفكر المتعلق بأشكال الممكن وحدها بل أيضا ذاك المتعلق بتشكيل ما يُنظَر إليه، في لحظة معيّنة، بوصفه مستحيلا. هذا هو السبب في أنّه، اليوم أكثر من أيّ وقت مضى، ليس ثمّة فلسفة جديرة بهذا الاسم من دون تأمّل الشعراء، وخصوصا الشعراء الخارقين من عصر الشعراء.

إنّ الفلسفة هي تأمّل متعلّق بوجود الحقائق التي تنتج عن

الحدث في وضعيةٍ كينونةٍ معيّنة. والحقيقة هي شيء ما جديد، لأنّها دائماً ما تكون بناءً مؤلَّفاً، من جهة، من متكثّرات تنتمي إلى وضعية ما، ومن جهة، من حدث قد طرأ على الوضعيّة. وهذه العلاقة حاسمة: إنّ نتيجة الحدث هي أن يتحقّق، داخل الكينونة، ذلك المسار الذي يحمل ظهورَ حقيقة جديدة، وخلْق الحقيقة في إطار الشروط الأربعة (من علم وفن وحب وسياسة). بذلك فإنّ الفلسفة تقف ما بين الشعر (ما يقع، الحدث) وبين الرياضيات (ما هو كائن، الكينونة).

القسم الثالث

«الأنطولوجيا والرياضيات»

I

الفلسفة وشروطها

مثلما يعرف عدد منكم، الفلسفة بالنسبة إليّ هي لا توجد إلاّ بقدر ما توجد تدابير الحقيقة[177]، وهي تحت شرط الحالة التاريخية لهذه التدابير. وقد رتّبتُ الحقائق التي أثبتت الإنسانية، على مرّ آلاف السنين من وجودها، أنّها قادرة على إنتاجها، تحت أربعة أنواع[178] كبرى: ألا وهي العلوم والفنون والسياسة والحبّ.

وعندئذ فإنّ السؤال هو أن نعرف كيف تمّ، على طول تاريخ الفلسفة، استنطاق الرابط بين الفلسفة وشروطها. والصعوبة، التي أودّ أن ألخّصها هنا، هي أنّه ينبغي أن نهتمّ، عند تفحّص المتن التاريخي للفلسفة كما ورثناه، بثلاثة مسارات[179] متميّزة:

أمّا المسار الأوّل فهو أن نضع في الحسبان، في كل لحظة من تاريخ الفلسفة، حالةَ الشروط الأربعة ووقعَها على الفلسفة في موضع معيّن. وهذه نظرة إجماليّة، تأريخيّة في جوهرها. وهي تخوّل لنا بأن نميّز، على نحو ناجع إلى حدّ ما، بين حقب أو أقاليم فلسفية مختلفة.

177. procédures de vérité - طرائق، تدابير، إجراءات، عمليّات،...

178 - genres

179 - processus

وذلك على سبيل المثال، عندما نتكلّم عن «الفلسفة القديمة» أو «الفلسفة الوسيطة»، أو أيضا عن «الفلسفة القارّية»، في مقابل «الفلسفة التحليلية»، الأمريكية بشكل رئيسي.

وأمّا المسار الثاني فهو يعكف على رصد مشكل، داخليّ في صلب شرط ما، والذي من شأنه أن يغيّر كل العلاقة السابقة للفلسفة مع الجهاز[180] الكامل للشروط. وهذه بالطبع حالة التحوّل في صلب الرياضيات الذي ترتّب حوالي القرن الخامس قبل الميلاد عن اكتشاف الأطوال «غير المتقايسة»[181]، والذي نقل الرياضيات الإغريقية من علم العدد الفيثاغوري إلى هندسة أودكس وإقليدس، ونقل الفلسفة من البحث عن التناغم[182] إلى نظرية القطائع. وقد يمكننا أيضا أن نذكر المفاعيل السياسية للثورة الفرنسية، التي أجبرت الفلسفة الألمانية، انطلاقا من فيتشه، على إجراء تحويرات جدلية أساسية، انبجست عنها القوّة الخلاّقة للسلبيّة[183].

وأمّا المسار الثالث فهو يتمثّل في إمكانية أن تتدخّل فلسفة- ومن ثمّ، في أوّل الأمر، أن يتدخّل فيلسوف- من جهة نقطة[184] الفلسفة نفسها، في الحركيّة التي يطلقها واحد على الأقلّ من الشروط الأربعة. إنّه المسار الاسترجاعي، من الفلسفة نحو أحد

180 - dispositif

181 - longueurs « incommensurables »

182 - l'Harmonie

183 - la négativité

184 - le point

شروطها. وما من شكّ على سبيل المثال في أنّ الأفلاطونيّة هي، على المدى الطويل، قد أثّرت على الرؤية الاجتماعية للحب في حقبة روْحنته الفروسية[185]، أو أنّ الجدلية الهيغلية قد كانت لها أهمّية تشكيلية[186] بالنسبة إلى السياسة الشيوعية كما أسّسها ماركس. أو أيضا، أنّه يمكن أن نتعقّب بدقّة تأثير الفلسفة المادّية والمتحرّرة[187]، المنحدرة من أبيقور، على الأعمال المسرحية لموليير وآخرين.

كل هذا من أجل أن نذكّر بأنّ لفظ «الشرط» هو متميّز عن لفظ «السبب». يتعلق الأمر في نهاية المطاف، مع الفنون والعلوم والسياسات والحب والفلسفة، بخمسة مسارات متضافرة، إذا افترضنا[188]أنّه يجب أن يظل واضحاً أنّ الفلسفة تحتلّ الموقف الفريد لكونها لا يمكن أن توجد إلاّ رفقة الشروط الأربعة الأخرى، التي يمكنها، هي، أن توجد بنفسها.

---

185 spiritualisation courtoise -. يُسمّى أيضا "الحب النبيل" أو "الحب البلاطي" أو "الحب الفروسي" (amour courtois) في القرون الوسطى الأوروبية. وهو مفهوم أدبي شائع منذ القرن الحادي عشر ينقل الحب من الرغبة الجنسية إلى التجاذب الروحي.

186 - constituante

187 - libertine

188 - si même

II

«تموضع»

عندما أقدمت، منذ ثلاثين عاما، كما نفعل في السياسة برفع شعار ما، على نشر المعادلة القائلة «الأنطولوجيا، هي الرياضيات»، لم أكن أشكّ في نجاحها، لكنّني لم أكن أستبق بشكل صحيح مساوئها. إذْ أنّه إجمالا، هذه المعادلة لها مزية كونها لافتة للنظر ولكن لها عيب كونها تقريبية. إنّ هذه المعادلة بوضعها، على نحو هوويّ[189] وفظّ بوجه ما، مفهوما فلسفيا نموذجيّا، مثل مفهوم الأنطولوجيا، تحت تصرّف علم جزئيّ، مثل الرياضيات، هي لا تضع كفايةً في الحسبان ذلك الطابع المركّب للعلاقات بين الفلسفة وشروطها. ولذلك سوف أستأنف بعض القول حول العلاقة بين الرياضيات والفلسفة انطلاقا من ملاحظاتي التمهيدية.

لننطلق من أوّل المسارات الثلاثة التي عرّفتها في عنصري الأوّل، نعني التاريخ العالمي لرباعيّة الشروط. ولنسأل: كيف أمكن لهذه الشروط الأربعة كما توفّرت لي، في فرنسا، منذ حوالي خمسين عاما، في الثلث الأخير من القرن العشرين، أن تصبح شروطا فاعلة[190]

---

189 - identitaire

- opératoires190

في الحقل الفلسفي؟ أيّ اختراعات، وأيّ إبداعات، وأيّ مشاكل جلبت عندئذ انتباهي؟

1. في صيرورة الرياضيات علينا أن نذكر عمل بول كوهين[191]، الذي استطاع، من خلال نظرية 'الإجبار'[192] ومفهوم المجموعة النوعية[193]، أن يعيد صياغة نظرية المجموعات، وذلك حتى بالنسبة إلى الاختراعات الفذّة التي قام بها غودل[194] في الثلاثينات والأربعينات. وعلينا أن نذكر أيضا الطفرة الحقيقية التي حققتها نظرية الفئات[195]، التي حاولت أن تعوّض في الحقل الرياضي مفهوم الموضوع بمفهوم العلاقة.

2. في السياسة، نحن لدينا الحصيلة المتفاوتة للحركات

---

191 Paul Cohen -. عالم رياضيات أمريكي (1934-2007).

192. *forcing* - هي تقنية في المنطق الرياضي، اخترعها بول كوهين، من أجل إثبات نتائج الاتّساق والاستقلال في نظرية المجموعات. وهي تقنية تمكّن من بناء تمديدات للنماذج، أي من الانتقال إلى نماذج يكون نموذج انطلاقها نموذجا داخليّا.- وحسب علماء الرياضيات، فإنّ المبدأ العام لمنهج الإجبار هو أن نضيف مجموعة جديدة G لها خصائص منصوص عليها سلفا إلى نموذج انطلاق M، ومن أجل ذلك، أن ننظّم في مجموعة مرتّبة من M مقاطع إعلام حول المجموعة G قيد البناء. راجع:

- Patrick Dehornoy, « La méthode du forcing », dans *Logique et théorie des ensembles, Notes de cours, FIMFA ENS*, 2006. chap. 11, p. 285.

193. *ensemble générique* - مجموعة ليس لها من خاصيات أخرى غير تلك المحدّدة في مجموعة الشروط.

194 Kurt Gödel -(1906-1978). عالم نمساوي في المنطق والرياضيات. اشتهر بنظرية عن "مبرهنات عدم الاكتمال" التي نشرها سنة 1931.

195 .*théorie des catégories* -نظرية الفئات هي علم حديث من علوم الرياضيات وتعتبر فرعاً من الجبر. وبالعربية تُقال أيضا "نظرية الأصناف"، وهي تدرس البنى الرياضية وعلاقاتها. والفئة بنية جبرية متعددة الوجوه، تسمح بالربط والمقارنة بين مجموعة من "الموضوعات" الرياضية التي بينها "تشاكل".

الجماهيرية الواسطة النطاق التي وجّهت الشباب الجامعي والطبقة العمالية، في العالم بأسره تقريبا، إبّان الستينات والسبعينات- خصوصا مايو 1968 في فرنسا والثورة الثقافية البروليتارية الكبرى في الصين-، ربّ حصيلة ساد فيها بالنهاية الفشل العالمي لتلك الحركات، وهو فشل رافق ووجّه إفلاس الدول الاشتراكية، بما في ذلك روسيا والصين، كما أيضا العبر والدروس التي يجب على الشيوعيين أن يستخلصوها من هذا الإفلاس.

3. أمّا في الفنون فإنّ الجديد الأكثر تماسكا واستمرارا يمكن رصده في الفنون التشكيلية، من خلال عروض الأداء[196]، التي تجعل من جسم الفنّان عنصرا حاسما في عمله الفني، والتنصيبات[197]، التي تسجّل البعد المؤقت والمحلّي لطرق هيكلة المكان. وفي الحالتين يتعلق الأمر بجعل كلّ ترتيب استطيقي أمرا مؤقتاً، وتنسيب العمل الفني في الزمان والمكان، وأخيرا وضع حدّ للفكرة التي تنصّ على أنّ هذا العمل الفني له قيمة موضوعية وأبدية.

4. وأمّا في الحبّ فعلينا أن نذكر الحرية الاجتماعية الجديدة في مجال الجنسانية، وأزمة السلطات العائلية، وتحرّر النساء، وتقنين أساليب منع الحمل، وتنمية رؤية احتفالية بالوجود، وتأكيد استقلالية[198] الرغبة البسيطة بوصفها حقّا مطالَباً به: كلّ ذلك

---

196. les *performances*- نشاطات فنية حدثية ومشهدية مباشرة في الشوارع.

197 - les *installations*

198 - *l'autonomisation*

يذهب نحو إضعاف وتوهين[199] رابط الحبّ، بل حتى- مع «مواقع المواعدة»- نحو ضرب من الحساب التجاري بشأن قيمته وتنفيذه المحتمل. ومع ذلك فإنّنا نرى اشتغالا من نوع آخر للتحوير الذي أجراه لاكان على وجهة نظر التحليل النفسي حول الحب، من خلال المعادلة الشهيرة: «الكينونة، هي الحبّ الذي يبادرها عند اللقاء»[200]، والتي تجعل من الحبّ الموضع الممكن لضرب من أنطولوجيا الذات.

ومتى نظرنا إليها في تفاصيلها فإنّ هذه المواد الشرطية[201]هي تؤدّي بشكل طبيعي، في نظام ما يمثل لنا بوصفه «فلسفة»، إلى صنفين من النتائج. من جهة، نحن نجد نسبانيّة ثقافيّة لم تعد تترك من مكان لمفهوم الحقيقة الكونية، منظورا إليها على أنّها امبراطورية وخيالية، وتستحسن تكثّر اللغات والعادات، البرقشة[202] الكوكبية، وكذلك الهويات المتعدّدة الأشكال، على أنّها أفضل من البناءات الكبرى التي لها ادّعاء عالمي. ومن جهة، تطوّرت مذاهب تصرّح بتفوّق الأفعال على التصوّرات، والحركة المحضة على التنظيم، والحدس على الفكرة، والحياة على البنى، والمقاربة المحلية على القيمة العالمية، والكثرات المركّبة على الثنائية

199 - précarisation

200 - الفقرة الكاملة على لسان جاك لاكان هي:
« L'être comme tel, c'est l'amour qui vient à y aborder dans la rencontre. L'abord de l'être par l'amour, n'est-ce pas là que surgit ce qui fait de l'être ce qui ne se soutient que de se rater ? », J. Lacan, *Encore*, Seuil, 1975, p. 133.

201. conditionnants - "شارطة" أو تؤدي دور الشروط.

202 - bariolage

الجدلية، والإثبات على السلبية، وبعبارة واحدة، مذاهب تعود، على الضدّ من أفلاطون وديكارت وهيغل، إلى الرواقيين وهيوم ونيتشه، وهو ما أنجزه دولوز على الوجه الأكمل.

ومع ذلك فإنّه انطلاقا من نفس هذه المواد «المتموضعة»[203] إنّما قادتني رغبتي الفلسفية بالمعنى الدقيق إلى استبصار مهمّة جوهرية خاصة، وذلك ضدّ النزعتين المهيمنتين طبعاً وعلى كل الحال المتواطئتين على نحو واسع، ألا وهي أن أعيد بناء خطاب تأمّلي قادر على أن ينظّم تنظيما جديدا تلك المسائل التي كانت التيارات السائدة تستبعدها من صيرورتها، ونعني بالتحديد مسألة الكينونة، ومسألة الحقيقة ومسألة الذات. وبما أنّنا من الأنطولوجيا انطلقنا، فلنبدأ بها إذن.

203 'en situation' -'. تعبير جاهز اقتبسه باديو من كلام سارتر عن الحرية: أن أكون حرّا لا يعني أنّني سوف أفعل ما أريد، وذلك لأنّني سوف أمارس حريتي في إطار معطى سلفا. أنا لم أختر جسمي ولا الموضع الاجتماعي حيث ولدت، وهذه الأشياء (بما في ذلك إمكانية موتي) هي ترسم "الوضعية" المفروضة سلفا التي تنخرط فيها حريتي، وتحدّد الشروط حيث سيكون عليّ أن أمارس اختياراتي. لكنّ الوضعية ليس لها معنى في ذاتها بل الوعي هو الذي يمنحها المعنى الذي يقوم باختياره. يقول سارتر شارحا معنى "الالتزام"- :" إنّ الكاتب هو متموضع (en situation) في عصره: كل كلمة لها أصداؤها. ولكن كل سكوت أيضا." ولذلك هو ما فتئ يؤكّد قائلا:" ليس ثمّة حرية إلاّ متموضعة، وليس ثمّة وضعيّة إلاّ الحرية". وهذا معنى أنّنا محكوم علينا بأن نكون أحرارا.

III
أنطولوجيات

إذا ما نزّلت عملي على فكر الكينونة بما هي كينونة في سياق تاريخ هذه المسألة، فإنّني أرى أنّه يمكن أن نميّز على الأقلّ بين ستّ إمكانيات حول ما كان يسمّى في نهاية الأمر «أنطولوجيا».

بدايةً هناك موقفان هما في النهاية سالبان :

1. أنّ مفهوم الكينونة هو فارغ، ليس له أيّة دلالة. وهي وجهة النظر السائدة اليوم، للأسباب التي ذكرتها آنفا. وذلك كان دوما الموقف الريبي؛ وهو الموقف الوضعي أيضا، كما نرى ذلك لدى أوغيست كونت؛ وهو الموقف الصريح للإحيائيين[204]؛ وهو كذلك موقف فيتغنشتاين وكل التيّار التحليلي الأمريكي. إنّ لفظة «كينونة»، بالنسبة إلى كلّ هؤلاء المفكّرين، هي في واقع الأمر صيغة اسميّة[205] غير مشروعة لفعل «كان هذا أو ذاك»، صيغة اسمية من شأنها أن تنتج لا-معنى بحتاً.

2. أنّ مفهوم الكينونة له معنى، وأنّ له قيمة موجبة. إلاّ أنّنا لا

---

204 - vitalistes

205.substantivisation - صيغة مصدريّة.

نستطيع أن نحصل على معرفة فعليّة بمضمونه. إنّ موقع «الشيء في ذاته» هو ما وراء ملكاتنا الإدراكية. وهو كما نعرف موقف كانط، ولكن في النهاية هو الموقف «التاريخاني»[206] لهيدغر: إنّ العدميّة المعاصرة، مقرونة بالسيادة العنيفة للتقنية، هي جعلتنا ليس فقط (كما فعلت الميتافيزيقا منذ أفلاطون) ننسى المعنى الحقيقي للكينونة، ومصيرها، بل جعلتنا ننسى هذا النسيان نفسه. نحن أصبحنا إذن غرباء تماما ليس فقط عن معنى الكينونة، بل حتى عن السؤال عن هذا المعنى، الذي هو مع ذلك يشكّلنا تاريخانيّا.

ثمّ لدينا أربعة مواقف موجبة:

هي تصرّح كلّها بأنّ لفظة «كينونة» لها معنى واقعي وأنّه يمكننا أن نحصل على معرفة حقيقية، مؤسَّسة، عن هذا المعنى. لكنّ هذا التصريح الأوّل سوف يتوزّع لاحقا إلى توجّهات متميّزة بشكل جوهري، وحتى متعارضة جذريّا:

1. إنّ الموقف الثالث يفتح الطريق نحو أشكال مختلفة من النزعة التوحيدية[207]: أنّ الكينونة تهب نفسها، بطريقة صريحة ومركّزة، تحت شكل 'الواحد'، 'الواحد' الكبير، أو 'الواحد' بوصفه لامتناهياً. وهذا هو بشكل واسع موقف الميتافيزيقا الكلاسيكية، الذي لم يخطئ هيدغر في تعريفه على أنّه «تفتيش

206 - « historiale »

207 - monothéisme

الكينونة بواسطة 'الواحد' »[208]. وفي الواقع فإنّ هذا هو بعدُ موقف أرسطو، الذي كان يرى أنّ الكينونة هي مكشوف عنها بوصفها «فعلا محضا» ضمن التعالي الخاص بإله ما[209]. أمّا السبيل إلى وهْب[210] معنى الكينونة فهو يأخذ عنده الشكل الفلسفي، الذي سيكون مهيمنا لأمد طويل، لإقامة الدليل على وجود 'واحد'-الكينونة[211] بما هو كذلك. إلاّ أنّه سوف يكون هناك أيضا التيّار الصوفي، الذي يعتبر أنّ الولوج إلى تعالي الكينونة هو تجربة حيّة وليس دليلا، تجربة يكون سردُها شعريّا وليس منطقيّا-رياضيّا. وهذا التيّار يندرج تحت الشرط الفنّي، كما نرى ذلك على سبيل المثال لدى مالبرانش. ولكن في الحالتين، إنّ الفكر-

---

208.arraisonnement - في الواقع هذه ترجمة فرنسية لمصطلح هيدغر "das Gestell" من اقتراح مترجم فرنسي هو أندري بربو عند ترجمته لكتاب "محاولات ومحاضرات". راجع:

- M. Heidegger, *Essais et Conférences*. Traduit de l'allemand par André Préau (Paris : Editions Gallimard, 1958), p. 26. Sqq.

وفي أصله يعني اللفظ الفرنسي عملية تفتيش السفن وإحصاء ما تحمله على متنها وحصره وحسابه وتصنيفه بشكل إلزامي. لكنّ اللفظ الألماني "das Gestell"(الذي يعني في الأصل مجرّد "جهاز" مفيد مثل رفّ لوضع الكتب) هو إشارة من هيدغر إلى كل معاني الأفعال المكوّنة من الفعل/ الجذر الألماني "stellen" (وضع، طرح، أقام، فرض، ضبط، صنع، عرض، ...) الذي يستجمعها كما يلي: إنّ التقنية الحديثة ظاهرة لم يعرفها القدماء، وهي تعني ذلك الاستدعاء الاستفزازي للطبيعة بواسطة الأسباب، والذي يجمّع الإنسان حول مهمّة أن يضع ما ينكشف له من حقيقة الكائن بوصفه مخزونا محسوبا، لكنّه سوف يكتشف في النهاية أنّه لا يسيطر على ماهية التقنية لأنّ نمط الكشف عن كينونة الكائن بواسطة التقنية ليس موقف "تقنيا" بل نابع من ميتافيزيقا غير مفكّر فيها (ما يسميه هيدغر "المشروع الرياضي عن الطبيعة") لكنّه هيمنت على الكوكب ولا أحد يمكنه إيقافها.

209 - un Dieu

210- donation

211 - l'Un-de-l'être

الحياة[212] لا يلج إلى الكينونة إلاّ في شكل صعود نحو 'الواحد'-اللامتناهي، الشكل الحديث من 'الواحد'-الفعل-المحض لدى أرسطو.

2. أمّا في التوجّه الرابع، فإنّ الكينونة تهب نفسها، ليس بوصفها تعالي 'الواحد'-الله[213]، تعالياً عقليّا أو وجديّا[214]، بل بوصفها كلّية ذاتها، مدمجة تعبيرات متكثّرة عن نفسها، كلّها محايثة لواحدّيّتها الخاصة. وأمّا من أطلق هذا التوجّه فهو بارمنيدس، الذي من لاوجود ما لا يكون[215] هو قد استنتج المطلقيّة-الواحدة للكينونة، والتي تكون كل الموجودات الظاهرة بمثابة هيئات غير واقعية منها. ومن البديهي أنّ الذروة التأمّلية لهذه الرؤية قد تحقّقت في نسق سبينوزا، حيث يبرهن على واحديّة 'الجوهر' (أو 'الطبيعة')، الذي يغدق في داخل ذاته أحوالا متكثّرة تتفرّع كلّ كينونتها من 'الواحد' الجوهري. وقد اقترح هيغل صيغة ديناميكية عن التوجّه المحايث: أنّ الكينونة، من حيث هي مطلقة، هي مطابقة لصيرورتها الخاصة المتعدّدة الأشكال. إنّ الكينونة هي الصيرورة الجدليّة لذاتها، و'المعرفة' المطلقة من شأنها أن تقوم باستعادة دائرية جامعة لهذه الصيرورة.

3. لا تكون الكينونة، في هذا التوجّه الخامس، معطاة بوصفها

---

212 - la pensée-vie
213 - l'Un-Dieu
214 - extatique
215 - l'inexistence du non-être

قابلة للتفكير فيها إلاّ بالاستغناء عن كلّ ضرب من تعالي 'الواحد'، كما عن كلّ إحصاء كلّي[216] موحّد. إنّ الكينونة هي، فعلاً، محض تشتّتٍ متكثّر، على أساس من الفراغ. وبعبارة أخرى: 'الواحد' (الفراغ) هو في جانب اللاّ-كينونة، إلاّ أنّ الكينونة هي انتشار ذريّ لذاتها. وهذا هو، منذ ديمقريطس، التوجّه الذي يمكن أن نقول عنه هو ذو نزعة مادّية، وذلك من جهة كونه يستغني عن كلّ معنى عام للكينونة، لفائدة مادّيةِ الذرّات وتركيباتها داخل الفراغ. وهو مذهب انتسب إليه أبقور ولوكريتس.

4. وأخيرا، يصرّح التوجّه السادس بأنّ الفكر الحقيقي للكينونة هو لا يكمن لا في 'الواحد' المفارق ولا في 'الواحد' المحايث، ولا في التشتّت الذرّي، وذلك لأنّ الكينونة ليس لها من كينونة أخرى سوى العلاقة والحركات التي تحوّل وتربط العلاقات فيما بينها. وبعبارة أخرى إنّ الكينونة تتألّف من علاقات بين العلاقات. وهذا هو موقف هرقليطس، وعلى مسافة أقرب إلينا، هو موقف نيتشه أو برغسون أو دولوز. وهو موقف تغذّيه اليوم رياضيات الفئات. إنّ نظرية الفئات[217]، على الخصوص، هي تقترح فكرا تخطيطيّا[218]عن الكينونة بوصفها 'علاقة' العلاقات بين العلاقات. ذلك هو التوجّه الذي يلخّص المفهوم الأساسي

---

216 - totalisation

217. la théorie des catégories - نظرية الفئات هي علم حديث من علوم الرياضيات وتعتبر فرعاً من الجبر

218 - diagrammatique

للمدلال[219]، وتنظيمه النسقي في حزم موجية[220].

إنّه بالنظر إلى هذا التراث الفلسفي المتشعّب فيما يخصّ ماذا يمكن أن تكون أنطولوجيا ما، إنّما كان عليّ، وأنا مسلّح برؤيتي عن الحالة المعاصرة للشروط، أن أختار توجّهي الخاص. طبعاً، «الاختيار» هنا ما هو إلاّ استعارة: فإنّ التوجّه يفرض نفسه على ذات-الفيلسوف أكثر ممّا هو شيء يختاره بكلّ هدوء من بين تلك الإمكانيات الستّ. وقد فرض نفسه بسبب قناعتي، المتأتّية من السياسة أكثر منها من الرياضيات، والقاضية بأنّه كان ينبغي أن أقترح أنطولوجيا «مادّية»، أعني غريبة عن كلّ ضرب من التعالي، ومع ذلك تكون مستغنية عن مفهوم «المادة» غير المتين، والذي لا يشير أبدا إلاّ إلى 'الواحد' الخفيّ- والذي هو في النهاية غير قابل للتفكير فيه- وراء الكثرة البديهية لما يكون. وإنّه عندئذ، كما فعل ذلك ماركس الشاب من قبل، إنّما انعطفت نحو التوجّه الخامس: نعني إلى التصريح بأنّ الكينونة ليست سوى كثرة محضة، بلا-واحد[221] ودون صفة مخصوصة، من نوع «المادة» أو «الروح».

إنّ ما هو أساسي هنا هو أنّه إنّما فقط من داخل حركة الفكر هذه أنا رجعت نحو الشرط الرياضي، من أجل البحث عمّا إذا كانت توجد هيكلةٌ، صارمة بقدر الإمكان، لقراري التأمّلي. وقد عثرت

219.foncteur - مصطلح رياضي من نحت الفيلسوف المنطقي رودولف كارناب، أحدثه سنة 1937. هو ما يجري بين الفئات من علاقات.

220.faisceaux - مصطلح في رياضيات الفئات. الحزمة هي أداة لمتابعة البيانات المعرفة محليًا بطريقة نظامية ملحقة بمجموعات مفتوحة لفضاء طوبولوجي.

221 - sans-un

عليها في نظرية المجموعات، وذلك لأنّني تأوّلت هذه النظرية، خصوصا في بنائها الأكسيومي من نمط «ZFC / زد إف سي»[222]، بوصفها لا تعدو أن تكون سوى الدراسة النسقية لكلّ الأشكال الممكنة للكثرات، بلا-واحد ولا كيف خاص. فرجعت عندئذ إلى الفلسفة، مصحوبا بتأسيس صوريّ ممكن لقراري الأنطولوجي الأوّلي.

نحن لدينا إذن ضرب من المسلك الدائري، يشمل تاريخ الفلسفة فيما يخصّ المسألة الانطولوجية، ثمّ كينونتي بوصفي ذاتًا-في-حالة-فلسفة[223]، والوضع الراهن للشرط الرياضي، ومرة ثانية كينونتي-كفيلسوف[224]، والتي سوف تندمج في تاريخ الفلسفة فيما يخص المسألة الانطولوجية. هذه الصبغة الدائرية يمكن أن تُقال أيضا على هذا النحو: أوّلا، حالةُ الممكنات الأنطولوجية؛ ثمّ، اتّخاذ قرار فلسفي (من طرفي أنا) في علاقة مع هذه الممكنات؛ ثمّ، حركة ارتدادية نحو الشرط الرياضي؛ ثمّ، قرار فلسفي-رياضي بالعثور فيه على شكل مطابق للقرار الأنطولوجي؛ ثم، استثمار لهذا القرار الثاني في تخريج الأوّل، بواسطة الصوْرنة الرياضية لمفهوم المتكثّر بلا-واحد وتنويعاته؛ ثمّ، الإدماج في تاريخ الفلسفة لقضيّة أنطولوجية يُفترض أنّها جديدة (كتاب الكينونة والحدث .(

222. ZFC - مختصر يشير إلى نظرية مجموعات " زرمِيليو-فرينكل مع بديهية الاختيار" .(Théorie de Zermelo-Fraenkel avec axiome du choix)

223 - mon être de sujet-en-philosophie

224 - mon être-philosophe

بلا ريب إنّه من المستحيل، داخل هذه الحركة الدائرية، أن نفحص عن كلّ من استعمالي للرياضيات وقراري الفلسفي، بشكل منفصل. ولكن من المستحيل أيضا بنفس القدر أن نستنتج المعادلة القائلة: «الأنطولوجيا = الرياضيات». وذلك لأنّ منطوق القرار البدئيّ، نعني «الكينونة هي كثرة بلا-واحد»، هو ليس منطوقا رياضيا بأيّ وجه. والالتفاف عبر النظرية الحديثة للمجموعات هو لا يسوغ بوصفه دليلا على صلاحية هذا المنطوق البدئي. إنّ التحالف الذي تمّ بين الرياضيات والفلسفة هو ليس قويّا إلاّ عندما نلاحظ نتائجه. وإنّه في طور بعيد كفاية من هذه النتائج إنّما يمكن للمرء فعلاً أن يقدّر مدى هذا التحالف. ففي الرياضيات، ينبغي أن نذهب على الأقلّ إلى مستوى مبرهنات كوهين فيما يخص المجموعات النوعية الصغرى. أمّا في الفلسفة، فإنّ العمق التأمّلي لمشروعي لن يُسبر غوره إلاّ ضمن جدليّة الكينونة والحدث، وهو ما يعني في واقع الأمر: بين التعيين الأكسيومي والنوعيّة[225]، أو أيضا، بين المتكثّرات المفرَّدة بواسطة خواصّ دقيقة، وبين المتكثّرات المكوْنَنة بواسطة طرحها من كل هذه الخواصّ.

---

225 - généricité

IV

الكينونة والحدث

هذه الديباجة الطويلة من شأنها أن تسمح لي بأن أعود، تحت شروط جديدة، إلى سؤال مركزي، لا يزال إلى اليوم موضع جدل كبير، ونقد كثير، ألا وهو: ما هي في نهاية المطاف الوظيفة الدقيقة لنظرية المجموعات في الخطاب الفلسفي الذي يخصّني؟

يمكن للمرء أن يجيب عن هذا السؤال على النحو التالي. إنّ النسق الرياضي «ZFC» هو نسق يقترح على الفيلسوف معرفة علمية واضحة وصارمة بكلّ الأشكال الممكنة للكثرة المحضة (بلا-واحد وبلا محمول امبريقي من قبيل «المادة»، «الروح»، «الذرات»، «المدّ»، الخ.). وهذه الأشكال هي معرّفة حصريّا بواسطة عناصر مجهولة (بواسطة «مجموعات») دون اعتبار أي شيء آخر، بما أنّ عناصر مجموعة ما هي أيضا مجموعات. ليس ثمّة من تعريف لما تكونه مجموعة ما، وهو أمر متسّق مع وظيفة المجموعات التي تتمثل في أن تكون أشكالا محضة من الكينونة، غير مؤلّفة من أيّ شيء آخر سوى من أشكال أخرى. إنّ «منح» الأشكال هو يتمّ فقط عبر مسلّمات بديهية تنصّ على بعض الخصائص العلائقية،

التي هي ضرورية من أجل أن نحدّد ماذا يكون هذا النوع من الشكل. وإنّ العلاقة الأساسية، التي تسمّى «انتماء»[226] ويُشار إليها بواسطة ∈، هي تُستخدم، مثلا عند كتابة $x \in y$، من أجل أن نسجّل أنّ المجموعة x هي عنصر من المجموعة y. إنّ العلاقة ∈ يمكن أن يُنظر إليها بوصفها فريدة[227]: كل علاقة أخرى ضمن «ZFC» يجب بالفعل أن تُعرَّف انطلاقا منها، في السياق الصوري للمنطق الكلاسيكي. وفي النهاية فإنّ الأكسيوميّة من شأنها أن تضبط خصائص العلاقة ∈ ضمن سياق منطقي معيّن وأن تسمح انطلاقا من هناك بأن تعرّف كلّ الضروب الأخرى من خصائص الأشكال المجموعاتية[228] للمتكثّر المحض، من نوع «أن يكون متعدّيا»، «أن يكون غير متناه»، «أن يكون جيّد التأسيس»، «أن يكون عددا ترتيبيّا»، «أن يكون مجموعة الأجزاء ضمن مجموعة أخرى»، «أن يكون دالّة[229]»، «أن يكون نوعيّا»، «أن يكون عددا أصليا لا يمكن إدراكه»، الخ. كل هذه الخصائص من شأنها أن تمنح الفيلسوف الوسائل الكفيلة بأن يتحرّك مفهوميّا، بمرونة كبيرة، في نطاق ما لدينا من الموارد الخاصة بالكينونة بما هي كينونة كما تمّ تنشيطها في حلبة الفلسفة بواسطة المثير الرياضي.

سوف يسأل المرء لماذا يكون من الضروري أنّ هذا الاستكشاف التأمّلي للموارد الأنطولوجية هو يتحرّك- كما سبق أن قال ذلك

---

226 - « appartenance »

227 - unique

228 - ensemblistes

229 - fonction

أرسطو في مقالة الجيم(230) من كتاب ما بعد الطبيعة- في سياق المنطق الكلاسيكي، وهو سياق هو في جوهره محدَّد بواسطة مبدأ عدم التناقض (لا يمكن للمرء أن يثبت في نفس الوقت القضية p والقضية non-p) وبواسطة مبدأ الثالث المرفوع (بما أنّ هناك قضية p جيّدة التكوين، أو أنّ p هي صحيحة أو أنّه من الصحيح أنّ non-p، فإنّه ليس ثمّة موقف ثالث). ويتمثّل الجواب الفلسفي في هذا: أنّ أغلب قضايا الأنطولوجيا هي تستوجب، كما قال ذلك بارمنيدس بعظمة خاصة، أن نمرّ عبر استدلال الخلف(231). إنّ بارمنيدس هو بالفعل قد بدأ مسيرته التأمّلية بإثبات أنّه من المستحيل أن نبيّن مباشرة أنّ الكينونة وحدها تكون(232)، ولكن يمكن أن نوطّد هذه القضية بأن نبرهن أنّ اللاّكينونة لا يكون(233). وفي مدرسته، يلاحظ المرء في غالب الأحيان، ضمن نظرية المجموعات، أنّه لا يمكن أن نبرهن بشكل مباشر على وجود هذا الشكل أو ذاك من المتكثّر المحض. إذ أنّ أشكالا عديدة لا يمكن أن تحصل على دليل على وجودها يكون بنائيّا وإن أمكن حدسيّاً. ولكن في المقابل، يمكن للمرء أن يبلغ إلى نتائج من هذا النوع: «إذا ما نفيت وجود هذا الشكل من المتكثّر، فإنّ ذلك يقتضي أنّه يجب عليّ أيضا أن أنفي صلاحية قضيّة كنت قد

---

230 - le livre Gamma

raisonnement par l'absurde.231 - ويسمّى أيضا "apagogie". هو أن نثبت حقيقة ما، ليس بالبرهنة المباشرة وفق طبيعة نفس الأمر، بل على نحو غير مباشر، بأن نبيّن أنّ القضية المضادة هي محال. أن نستنتج من خطأ الأولى صحّة الثانية.

232 - seul l'être est

233 - le non-être n'est pas

برهنت سابقا على أنّها صحيحة.» إنّ استدلال الخلف هو يسمح عندئذ بأن أستنتج أنّ الشكل المعتبر من المتكثّر هو موجود. يمكننا- يجب علينا- أيضا أن نقبل بقاعدة تسامح قصوى، بإمكاننا أن نصوغها كالتالي:« إذا كان هذا الشكل من المتكثّر، مثلا نمط معيّن من الكثرة غير المتناهية، يمكن أن يُعرَّف تعريفا واضحاً في نطاق اللغة الصورية، طالما أنّني لا أملك أيّ دليل على نفي وجودها، فإنّني أستطيع- في الواقع، يجب عليّ- أن أقبل هذا الوجود.» إنّ مدار المسألة برمّتها هو أنّ العلاقة الأساسية للانتماء، لنقل ∈، هي موسومة أنطولوجياً بميسم المنطق الكلاسيكي. وبالفعل، بما أنّ ثمّة مجموعة x ومجموعة y، فإمّا أنّ x ∈ y، أو أنّ non-(x ∈ y). ليس ثمّة من فرضية ثالثة، وبالتالي فنحن تحت قانون الثالث المرفوع، الخاصية المميزة للمنطق الكلاسيكي. إنّ منطوقي التأمّلي سوف يكون إذن: إنّ الأنطولوجيا هي كلاسيكية.

والآن فإنّه يجب عليّ أيضا أن أبيّن أنّ بديهيات النظرية الكلاسيكية للمجموعات، نظرية ZFC، بإمكانها أن تستفيد من مشروعيّة فلسفية. وهو ما فعلته، على ما أعتقد بضمير حيّ، بالنسبة إلى جملة بديهيات المنظومة ZFC. أنا سوف آخذ هنا ثلاثة أمثلة فقط، تتعلق بالبديهيات المعترض عليها أكثر من غيرها، بما في ذلك من قبل بعض الفلاسفة.

المثال الأوّل. لأسباب أنطولوجية على وجه التخصيص، أنا

أسوّغ «بديهية الاختيار»[234] المخيفة، المضادة للحدس، التي يُشكّك فيها غالب الأحيان، والتي هي واحدة من السمات المميّزة لمنظومة «زد إف سي» (ZFC). تقول هذه البديهية أنّه، بما أنّ هناك مجموعة من المجموعات- لنذكّر بأنّ هذا هو حال كل مجموعة- فإنّه يوجد دوما دالّة تسمح لي بأن أكشف عنصرا واحدا ووحيدا من كل واحدة من هذه المجموعات، وهذا بدون استثناء. وبعبارة أخرى، بما أنّ هناك مجموعة A، مع عناصرها , x1 , x2 xn , xn + 1...x3...أ، فإنّه توجد دالّة F، تسمّى دالّة الاختيار، هي «تستخرج» من كل واحد من العناصر ,x1 , x2 , x3...xn 1+xn...، عنصرا واحدا ووحيدا من هذا العنصر. نحن لدينا عموما F(A) بحيث أنّه بالنسبة إلى كل xn من A، نحن لدينا yn ∈ F(A)، بحيث أنّ yn هذا هو العنصر الوحيد من F(A) الذي من شأنه أن يكون عنصرا من xn. إنّ الدالّة F هي «تختار» عنصرا واحدا من كلّ واحد من عناصر A. وذلك على نحو بحيث أنّ F(A) هي مثل مجلس وطني من النوّاب للعناصر من A، نائباً عن كل عنصر، وحيث تكون F بوجه ما هي الطريقة[235] الانتخابية لتعيين هؤلاء النوّاب.

---

234. « axiome du choix » - مصطلح رياضي، يشير إلى بديهة أو مسلّمة في نظرية المجموعات، تتمثّل في "إثبات إمكانية بناء مجموعات ما عبر تكرار فعل اختيار معيّن، حتى ولو لم يكن ذلك الفعل محدّدا بشكل صريح، وذلك لمرّات لا نهاية لها". وقد تمّت صياغته لأوّل مرة سنة 1904 من طرف عالم الرياضيات الألماني إرنست زيرميلو(1871-1953).

235 - procédure

إنّ بديهية الاختيار لا تطرح مشكلا انتخابيا وذلك طالما نحن نتناول مجموعات متناهية. ولكن لو نظرنا من زاوية غير متناهية، كيف نعرّف دالّة هي تربط نائباً بكل عنصر من لانهاية عناصر المجموعة الأولية؟ في غالب الأحيان، نحن لا نستطيع أن نقيم الدليل على وجود طريقة محدّدة جيّدا قادرة على أن تستخرج من مجموعة غير متناهية هذا النوع من لانهاية النوّاب. ولقد تمّ التشكيك في بديهية الاختيار لأنّها تثبت أو تصرّح بوجود طريقة لا نتوصّل إلى بنائها. وفي الواقع، فإنّنا نرى، في حالة نظرية المجموعات، أنّ بديهية الاختيار هي تصرّح بوجود لامتناه مخصوص، هو نتيجة الاختيار المتزامن لعنصر من كلّ واحد من العناصر، في عدد لامتناه، من المجموعة الأولية. لكنّ وجود هذه المجموعة لا يمكن، عموما، إقامة الدليل عليه أو بناؤه، ووجودها ليس مضمونا عندئذ، عبر بديهية الاختيار، إلاّ بوصفه مبدأ قبليّا.

ومع ذلك أنا أقرّ بهذه البديهية لثلاثة أسباب فلسفية.

أمّا السبب الأوّل فيمكن أن أسمّيه مبدأ الحد الأقصى[236]: تنصّ الأنطولوجيا المادية على أنّ كلّ شكل من المتكثّر معرّف بوضوح يجب أن يُقبل بوصفه يمكن أن يكون واقعيّا في عالم ما، إلاّ إذا قام الدليل على عكس ذلك. كلّ تقييد لوجود أشكال المتكثّر هو أنطولوجياً غير مقبول، إذا كانت أسبابه تتعلق فقط بقدرة عقولنا المتناهية على بناء عناصره فعليّاً. سوف يعني ذلك السقوط في نزعة

236 - le principe de maximalité.

تجريبية نسبانيّة. إنّ عدم قدرتنا على بناء شكل ما للكائن المتكثّر لا يمكن أن يكون سببا وجيهاً لرفض وجوده. وفي غياب مثال مضادّ، فإنّ بديهية الاختيار يجب أن تُعتبر صالحة. هي تقدّم لنا كثرة محدّدة تحديدا واضحا بوصفها «ممثّلة» لكثرة أخرى، وهو أمر هام في حدّ ذاته، وقد تبيّن أنّه أمر ضروري عمليّا في التحليل الحديث.

أمّا السبب الثاني فهو منطقي. من خلال معادلة دياكونسكو[237] الجميلة، التي تعمل في سياق نظرية الفئات، تفرض بديهية الاختيار، كما نرغب في ذلك، أنّ السياق المنطقي هو كلاسيكي. وبالتالي فإنّ نفي بديهية الاختيار سوف يفتح إمكانية أن يكون المنطق غير كلاسيكي، وهو أمر أنطولوجياً غير مقبول.

وأمّا السبب الثالث فهو أقرب إلى ما بعد- الرياضيات: إنّ غودال قد أقام الدليل على أنّه إذا كانت نظرية ZF (من دون بديهية الاختيار) هي متّسقة (من دون تناقض داخلي)، فإنّ نظرية ZFC (مع بديهية الاختيار) هي متسقة بدورها. وبالتالي فإنّ قبول البديهية لا يُدخل بنفسه أيّ مجازفة خاصة.

ومن حيث هي مثال على مبدأ الحد الأقصى، وضمانة على النزعة المنطقية الكلاسيكية، ومطابقة لاتّساق السياق، فإنّ بديهية الاختيار هي مبدأ نفيس للأنطولوجية التأمّلية.

المثال الثاني .

---

237 - Radu Diaconescu

أنا أقبل، لسبب فلسفي كبير، ببديهيّة التأسيس. تقول هذه البديهية إنّ كلّ مجموعة هي تملك على الأقلّ عنصرا واحدا ليس له (أو عدة عناصر ليس لها) أيّ عنصر مشترك مع المجموعة الأولية[238]. وبالنسبة إلى الذين يجدون المعادلات أوضح من الخطاب، يمكننا بذلك أن نكتب بديهية التأسيس:

بالنسبة إلى كل مجموعة $x : \forall x$

يوجد على الأقل مجموعة $y : \exists y$

بحيث هي عنصر من المجموعة الأوّلية: $y \in x$

وبحيث إذا كان z هو عنصر في $y: \; z \in y$

فإنّ z ليس عنصرا في المجموعة الأوّلية: $z \notin x$

وبناءً على ذلك، بإمكانهم أن ترقّموا كل ذلك بطريقة قابلة للقراءة في معادلة واحدة، حيث تلاحظوا أنّها أقصر تماما من المنطوق نفسه في اللغة الأمّ:

$$(\forall x)\ (\exists y)\ [(y \in x) \text{ et } [(z \in y) \rightarrow (z \notin x)]]$$

إنّ الأهمّية الاستثنائية لهذه البديهية في الحقل الفلسفي- وقبل ذلك في شروط الحقيقة السياسية أو العشقية- إنّما تكمن في أنّها تصرّح بهذا الأمر: إنّ 'الآخر'[239] هو، على الصعيد الأنطولوجي، حاضر في كل هويّة. وبالفعل فإنّ كلّ شكل متكثّر هو يقبل في ذاته

---

238 - initial

239 - l'Autre

بعنصر يكون تركيبه الخاص، الكينونة المتكثّرة، غريبين عنه. يمكن للمرء أن يقول أيضا إنّ بديهية التأسيس تثبت محايثة السلبيّة: أنّ نقطة كينونة ما هي توجد في كلّ شكل متكثّر، هو ليس من ميدان هذا الشكل نفسه. وينتج عن ذلك، في فلسفتي عن الحقائق، أن لاشيء حقيقيّا يمكن أن يكون هوويّا بشكل مطلق. وهكذا فإنّ الكلّية[240] المحضة هي، على الصعيد الأنطولوجي، خاطئة دائما، وهو أمر له، من وجهة نظر سياسية، نتائج خارقة. إنّ العنصر z هو وضع الغيريّة الجذرية: ضدّ كلّ نزعة عنصريّة أو هوويّة[241]، على سبيل المثال، يكون الآخر دوماً محشورا في الهويّة. وبما أنّ الرياضيات ليست تخصّصا معياريّا، فإنّ الأنطولوجيا هي أيضا ليس لها هنا أيّة صفة معياريّة، هي تقول فقط: فيما يتعلق بالكينونة، الكينونة المحايدة، غير المعياريّة والمفكّر فيها ضمن عموميّتها المطلقة، فإنّ الغيريّة حاضرة فيها على الدوام. أن نقول إنّ كلّ الفرنسيين هم فرنسيون هو إذن خاطئ أنطولوجيّا. يتعلق الأمر بخليط أصلي وغير قابل للاختزال، فلماذا إذن نرتدّ إلى الهوية؟ إنّ الأفق هو الكونيّة. وبعبارة أخرى، إنّ «الحقيقة» و«الكونية» لا تنفصلان.

ينتج عن بديهيّة التأسيس أنّه لا يمكن أبدا أن يكون لنا المنطوق الانعكاسي المحض $x \in x$. نحن نبرهن عليه دون مشقّة كبيرة. هذا يعني، فلسفيّا، أنّه لا يمكن لأيّ شكل متكثّر أن يكون عنصرا

240 - totalité

241 - identitarisme

من الشكل المتكثّر الذي هو عليه. وهو إجمالا أمر بديهي: إنّ الشكل، أنطولوجيّا، هو صراع ضدّ ما لا شكل له[242] بوصفه لا-كينونة، وهو لا يستطيع، في هذا الصراع، أن يقول نفسه بوصفه هو بعدُ نفسه بنفسه وفي نفسه. كذلك يمكننا أن نتأوّل الاستحالة المطلقة للمنطوق ($x \in x$) من جانب نظرية 'الذات'. وهذه الاستحالة سوف تُقال عندئذ على هذا النحو: إنّه لا توجد أيّة انعكاسيّة تكون تامّة. أو أيضا: كلّ كوجيطو هو جزئي. فكّروا هنا في فرويد وفي اللاوعي: أنتم لا تنتمون إلى أنفسهم بشكل كامل.

المثال الثالث. أنا أقبل، في النهاية، من دون أيّ قيد، ببديهيّة اللامتناهي، التي تصرّح بوجود مجموعة لامتناهية (وبمفعول البديهيات الأخرى، بوجود متوالية غير متناهية من أنماط اللانهاية). تقول هذه البديهية بأنّه توجد أشكال غير متناهية من المتكثّر، لكنّها لا تستطيع ذلك إلاّ بأنْ تعرّف بدقة مفهومًا ما عن اللامتناهي. وتوجد طرق عديدة لاقتراح تعريف من هذا النوع. وهي كلّها فعّالة وتتفادى المقاربات الفضفاضة وشبه الحدسية من نوع «اللامتناهي هو ما هو كبير جدًّا». والأكثر شيوعا من هذه التعريفات تتمثّل في تعريف عمليّة حول المجموعات، والإشارة إلى أنّ هذه العمليّة يمكن تكرارها دون أي نقطة توقّف.

وهكذا، لتكن[243] مجموعة x، أيًّا كانت بإطلاق، ولنفرض الموجوعة التي عنصرها الوحيد هو x، الذي يُسمّى النمط المفرد

---

242 - l'in-forme

243 soit - (في مصطلح الرياضيات).

الذي من شأن x، والذي نكتبه {x}. لاحظوا عرَضاً أنّ x هي بالضرورة مختلفة عن النمط المفرد {x}، وذلك للسبب التالي: إذا كان لدينا {x = x}، فإنّه ينتج عن ذلك أنّ المجموعة {x} لا تخضع لبديهيّة التأسيس. وبالفعل فإنّه تبعاً لهذه البديهيّة، سوف يجب أن يكون ثمّة عنصر من النمط المفرد ليس له أيّ عنصر مشترك مع النمط المفرد نفسه. لكنّ العنصر الوحيد من النمط المفرد هو x. وبالتالي فإنّه سوف يجب أن يكون ثمّة عنصر من x هو ليس عنصرا من النمط المفرد. فإذا كان النمط المفرد يساوي x، فإنّنا ننتهي إلى الخلف الذي يقول بأنّه يوجد عنصر من x هو ليس عنصرا من x. وبما أنّنا نفترض بديهيّة التأسيس فإنّ لدينا دائما: {x} ≠ x.

تحت هذه الشروط، علينا أن نقرّ بوجود مجموعة Inf [244] بحيث، إذا كان لدينا x ∈ Inf، فإنّنا نحصل دائما أيضا على {x} ∈ Inf. ومن الواضح أنّنا بذلك، نفتح تكرارا بدون نقطة توقّف من الصنف: {x, {x}, {{x}}}...، التي هي «بتمامها» متضّمنة في Inf. وبالتالي سوف يكون من الملائم أنّ Inf هو شكل غير متناه من المتكثّر.

ثمّة خاصيّة أساسيّة تماما في المجموعات غير المتناهية ألا وهي أنّ جزءًا قطعيّا[245] من هذه المجموعات يمكن أن يكون كبيرا بقدر المجموعة نفسها. إنّ مسلّمة الرياضيات اليونانية التي تقول «إنّ الكلّ أكبر من الأجزاء» هي ليست صالحة بالنسبة إلى الأشكال غير المتناهية

Inf.244 - يشير هذا الرمز إلى ما يسمّى في حساب المجموعات "الحدّ السفلي" (borne inférieure).

245 - partie stricte

من المتكثّر. وفي الواقع فإنّه من اليسير جدّا، بناءً على المثال الأقرب للحدس عن المجموعة غير المتناهية، نعني مجموعة الأعداد الصحيحة الموجبة، أن نرى أعدادنا «الطبيعية» التي نعرفها منذ القدم، واحد، اثنان، ثلاثة، وهكذا دواليك، - أن نرى أنّ المسلّمة المزعومة «الكل أكبر من الأجزاء» هي خائطة في اللامتناهي، كما لاحظ ذلك غاليلي بكل قوة. وبالفعل، فإنّه توجد على سبيل المثال أعداد زوجية بنفس القدر الذي توجد به الأعداد بعامة. عليكم فقط أن تقابلوا كلّ عدد بضعفه. A 1 يقابل 2، و2 يقابله 4، وهكذا دواليك، بحيث أنّ المجموع غير المتناهي للأعداد الصحيحة، 1 2 3... n, n + 1...، يقابل بالضبط مجموع الأعداد الزوجية، 2 4 6... 2n, 2(n + 1).

وهذا على الرغم من أنّ الأعداد الزوجية هي جزء قطعي من الأعداد الصحيحة. طيّب، هذا الجزء هو كبير بقدر الكلّ.

وفضلا عن ذلك، ثمّة سبب وجيه للقبول بمسلّمة اللامتناهي هو في تقديري الانخراط في دراسة أشكال المتكثّر الذي يتخطّى حدوسنا، التي هي محدودة عموما في المتناهي. هنا أيضا، وإجمالا، يجب أن يسوغ مبدأ الحدّ الأقصى: أنّ كلّ ما هو معرّف بشكل واضح، ومن دون تناقض، يجب أن نصرّح بوجوده، وذلك أنّ حدوسنا البسيطة ليس لها أي سبب لأن تكون مقياس الكينونة بما هي كينونة.

إلاّ أنّ الأنطولوجيا، المعرَّفة تحت شرط هذا القسم من الرياضيات الذي يدرس الأشكال المختلفة للمتكثّر المحض، هي لا تخلق أبدا وحدها إمكانية معرفة ماذا يكون خلق حقيقة خاصة ضمن عالم خاص. لا ريب، إنّ التفكير في ماهية أشكال المتكثّر، ليكن في ماذا

يمكن أن تكون كينونة كلّ ما يكون، هو أمر ضروري. في واقع الأمر، كل علم هو مريَّض[246]قليلا أو كثيرا. وحتى لاكان استنتج أنّ التحليل النفسي يتّخذ من 'الرمز الرياضي'[247] مثلا أعلى. ومع ذلك فإنّ كلّ نظرية في الحقائق، وفي الذات الخاصة بالحقائق، متسلّحة بتفكير في الكينونة بما هي كذلك، يجب أيضا أن تسجّل قولها ضمن فرادة عالم ما وضمن ما يقترحه من موادّ على الفكر الخلاّق.

يجب على الفلسفة إذن أن تستمدّ من هذه الشروط، وأن تحوّل إلى مفاهيم، نظريةً عامة في ما يمكن أن يكون، ضمن عالم مفرد، مسارا مذوَّتاً ذا قيمة كونية. ولكن، أوّلا، ماذا يكون عالم ما؟[248]طبعاً، إنّ عالماً ما هو مؤلّف أنطولوجيّاً من كثرة ما، يتمتّع بشكل قابل للتعريف، هو نفسه مؤلّف من كثرات يمكن للرياضيات أن تنجح في التفكير في أشكالها. ولكن ما هي الطبيعة الدقيقة، الفريدة، لهذا «التأليف»؟

- mathématisée246

le mathème247 - . مصطلح نحته جاك لاكان سنة 1971 للإشارة إلى إمكانية بناء رياضي لمفاهيم التحليل النفسي. و"الرمز الرياضي" أو "الريَضم" هو "نموذج لغوي متمفصل حول منطق النظام الرمزي". وقد صاغه لاكان على منوال مصطلح "mythème" (ميْتم) الذي نحته كلود لفي شتراوس. ومن معانيه حسب تعبير لاكان هو أنّه "كتابة ما لا يُقال لكن يمكن تبليغه". هو عبارة عن صياغة جبرية لمفهوم نفسي.

248 - qu’est-ce qu’un monde ?

V
منطقيات العوالم

إنّ اقتراح إجابة عن هذا السؤال هو الغرض من كتابي منطقيات العوالم[249]، وأنا أعتبر أنّه من المستحيل من هنا فصاعدا أن نفصل كتاب الكينونة والحدث[250] عن كتاب منطقيات العوالم، كما صار من المستحيل منذئذ فصل هذا الأخير عن كتاب محايثة الحقائق[251]. وذلك أنّه لا يمكن أن نفصل كونيّة الحقائق، المقرَّرة في كتاب الكينونة والحدث، عن فرادتها، المفكَّر فيها ضمن منطقيات العوالم، وعن مطلقيّتها، التي تمّ تدبّرها ضمن محايثة الحقائق .

لن أقدّم هنا إلاّ بعض الخاصيات العامة جدا عن منطقيات العوالم، وذلك من أجل أن نوضّح ما هي استعمالات الشرط الرياضي في هذا الكتاب.

- إنّ المفهوم المركزي للكتاب برمّته هو مفهوم التطابق[252] في

249 - *Logiques des mondes.* L'Etre et l'Evénement, 2 (Paris : Seuil, 2006).
250 - *L'Être et l'événement* (Paris : Seuil, 1988)
251 - *L'Immanence des vérités. L'être et l'événement, 3* (Paris : Fayard, 2018)
- *identité*252

عالم معيّن) أو كذلك، جدليّا، مفهوم الاختلاف في عالم معيّن). إنّ المفهوم الأنطولوجي للتطابق هو شمولي أو ماصدقي[253] قطعاً: إنّ شكلين من المتكثّر هما مختلفان إذا، وفقط إذا[254]، كان يوجد على الأقلّ عنصر واحد ينتمي إلى أحد الشكلين وليس إلى الآخر. وإذا لم يكن الأمر كذلك، فهما متطابقان. إنّ المفهوم «العالمي»[255] للتطابق، وبالتالي للاختلاف، هو على الضدّ من ذلك مفهوم قصديّ[256]، كيفيّ، ومتعلّق بالعالم المعتبر. إنّ مجموعة x ومجموعة y منتميتيْن إلى نفس العالم هما تتأثّران، من حيث هما زوجان، بـدرجة تطابق تتراوح بين حد أدنى □ (أنّ الموضوعين[257] هما، في هذا العالم، مختلفان تماما) وحدّ أعلى M (أنّ الموضوعين هما، في هذا العالم، متطابقان عمليّاً). إنّ القيم الممكنة المختلفة لدرجات التطابق هي مستمدّة من موضوع من العالم المتأثّر ببنية نظام، بنية هي ترنسندنتاليّ[258] العالم محلّ النظر.

- إنّ مجموعة تنتمي إلى عالم ما، منظورا إليها من زاوية درجات تطابقها مع كل العناصر الأخرى لنفس العالم، هي موضوع من هذا العالم. بذلك أن يكون هناك مجموعة، هي عنصر من جملة العالم- عالم هو أيضا، في كينونته، عبارة عن مجموعة- فهذا ليس

253.extensionnel - الشمول أو الماصدق في الاصطلاح المنطقي: مجموعة الافراد التي يصدق علها التعريف او الاسم الكلي.

254 - si, et seulement si

255 - « mondain »

256 - intentionnel

257 - objets

258 - le *transcendantal*

تعريفا كافيا لما يكون عليه موضوع ما، وذلك بسبب أنّ الانتماء إلى مجموعة ما هو تعيين أنطولوجي فحسب. فإنّه ينبغي، من أجل تعريف الموضوعيّة، أن نأخذ في الاعتبار المفهومَ الكيفي والمتغيّر للدرجة التفاضلية للتطابق، التي هي عموما درجة متغيّرة جدّا.

- إنّ موضوعا ما من العالم هو، بالطبع، يكون[259]، لكنّه يوجد[260] أيضا. وإنّ حضور موضوع ما داخل عالم معيّن هو نفسه متأثّر بدرجة ما، هي درجة تطابق الموضوع المعتبر مع نفسه. ومن شأن هذه الدرجة أن تحدّد ماذا يكون وجود[261] الموضوع في عالم ما. فإذا كان الوجود في حدّه الأقصى (درجة وجود الموضوع هي M)، فإنّ الموضوع يوجد في العالم «بإطلاق». أمّا إذا كان الوجود في حدّه الأدنى (الدرجة هي □)، فإنّ الموضوع ليس غائبا عن العالم، بما أنّ كينونته كمجموعة هي تنتمي إلى كينونة العالم، ومع ذلك هو لا-موجود من العالم[262]. وأمّا الدرجات الوسيطة فهي تتعلّق بوجودات في العالم تكون كثيفة بهذا القدر أو ذاك.

ومن أجل تفسير ذلك بشكل مبسّط تماما، أنا أحتاج إلى بعض التمهيدات. لنقل إنّنا نسمّي «الكائن»، كما هو الحال لدى هيدغر، كثرة أيّا كانت[263]، وأنّنا نهتمّ بظهور هذا الكائن، بما يجعل هذا الكائن يقبل أن يُقال عنه إنّه كائنُ عالمٍ معيّن. ولنفرض أنّنا نحاول

---

259 - *est*

260 - *existe*

261 - *l'existence*

262 - *il est un inexistant du monde*

263 - une multiplicité quelconque

أن نفكّر في الكائن، ليس فقط وفق كينونته، بمعنى وفق الكثرة المحضة التي تشكّل الكينونة من دون تعيين، بل أنّنا نسعى إلى التفكير في هذا الكائن من جهة كونه هناك[264]، وبالتالي من جهة أنّه يحدث[265] أو يظهر في أفق عالم ما. لنسمّي هذا الظهور في هذا العالم «وجود» هذا الكائن[266]. ومن حيث أنّ كائناً ما هو كثرة غير متمايزة، نحن نهتمّ بأفق العالم الذي يجعل هذه الكثرة، فضلا عن كونها الكثرة التي هي عليها، وهو أمر قابل للتفكير فيه رياضيّاً، تكون في أفق عالم ما. هناك حيث تظهر في عالم ما، هي توجد. وبالتالي، نحن نضع أنفسنا ضمن تمييز كلاسيكي تماما بين الكينونة والوجود، هو بلا ريب معدَّل قليلا. وبالفعل فإنّ «الكينونة»، في هذه الحالة، هي ما يقبل التفكير فيه بوصفه كثرة محضة، أمّا «الوجود»، فهو ما يقبل التفكير فيه بوصفه كينونة الكثرة هناك[267]، في أفق عالم مشكَّل أو عالم معيَّن.

إنّ البلورة التقنية لهذا الأمر يمكن أن تأخذ سبلا متمايزة جدّا. لا يتعلق الأمر هنا بالدخول في التفاصيل، لكنّنا سوف نقول فقط إنّ النقلة من الكينونة إلى الوجود، لنقل إنّ العلاقة بين الكينونة والكينونة-هناك، أو العلاقة بين الكثرة وبين تسجيل الكثرة في عالم ما، إنّما هي علاقة ترنسندنتالية. وتتمثّل هذه العلاقة على وجه الدقة في أنّ كلّ كثرة، ضمن عالم ما، إنّما تُسنَد لها درجة من

264 - en tant qu'il est là

265 - advient

266 - l'« existence » de cet étant

267 - être-là

الوجود، أو درجة من الظهور. ينبغي أن نفهم جيّدا أنّ كون شيء ما يوجد، بوصفه ظهورا داخل عالم معيّن، هو أمر يرتبط لا محالة بدرجة معيّنة، بكثافة معيّنة من الظهور في عالم ما، هي يمكن أن يُقال عنها أيضا إنّها كثافة وجود. وبالتالي فإنّ الكثرة سوف تُسنَد لها ترنسندنتاليّاً- وهذه هي العلاقة الترنسندنتالية- كثافة وجود هي تسندها إلى عالم معيّن. بالطبع- وهذه نقطة معقّدة جدّا لكنّها هامّة جدا-، إنّ كثرة ما يمكن أن تظهر في عوالم عديدة مختلفة. نحن نقرّ بمبدأ حضور الكينونة في كل مكان[268]، بل سوف أقول إنّ هذا هو ما يعرّف الإنسانية. لماذا يمكن للإنسانية أن تتمثّل نفسها بوصفها أعلى من كلّ ما عداها؟ حصريّا بسبب قدرتها على الظهور في عدد كبير من العوالم المختلفة، على أن تكون مسندَة ترنسندنتاليّاً إلى كثافات وجود متباينة بشكل رائع. نحن نوجد في عوالم عديدة، لحسن الحظ ! إذْ لو أنّنا كنّا مسمّرين بالبراغي في عالم واحد، لكان ذلك أمرا شاقّا بشكل غير عادي، ولاسيّما إذا كان هذا العالم رديئا، وهو ما يحدث عامة.

يمكن لكثرة ما أن تظهر إذن في عوالم عديدة والقاعدة العامة هي أنّها تظهر فيها بدرجات كثافة مختلفة: بشكل كثيف في هذا العالم، وبشكل ضعيف في عالم آخر، وبشكل ضعيف جدّا في عالم ثالث، وبكثافة خارقة للعادة في عالم رابع. وجوديّاً نحن نعرف جيّدا هذا التجوال في عوالم عديدة حيث ننخرط بكثافات مختلفة. كلّ منا يعلم أنّ لقطات الوجود هي غالبا المرور من عالم حيث نوجد

268 - ubiquité de l'être.

بدرجة وجود ضعيفة إلى عالم حيث نوجد بدرجة وجود أكثر كثافة: هذا ما تعنيه لحظة من الحياة. وثمّة عن كلّ هذا منطق معقّد. إنّ النقطة الأساسية هي: بالنظر إلى[269] كثرة تظهر في عالم ما، وبالنظر إلى عناصرها التي تظهر، إن كان يمكنني أن نقول، في نفس الوقت مع هذه الكثرة نفسها، إذْ أنّ كلّية أو جملة ما تتألّف منه هي تظهر في العالم، فإنّه يوجد دوماً مكوّن لهذه الكثرة ظهورُه يُقاس بالدرجة الأكثر ضعفاً، أي التي توجد بشكل أدنى. أنتم تفهمون جيّدا أنّ الوجود بشكل أدنى في ترنسندنتاليّ عالم ما، هو مثل ألاّ نوجد تماما. ربما عين إلهيّة، خارجية عن العالم، قد يمكنها على الأرجح أن تقارن بين الحدود الدنيا[270]. ولكن إذا ما كنتم أنتم داخل العالم، فإنّ الوجود بأقلّ قدر ممكن، إنّما يعني، من وجهة نظر العالم، عدم الوجود تماما. ولهذا السبب نحن سوف نسمّي هذا العنصر: «اللاّموجود»[271]. وحينئذ فإنّ الأمر سوف يُقال بطريقة بسيطة جدّا: بالنظر إلى كثرة تظهر داخل عالم ما، فإنّه ثمّة دائما عنصر من هذه الكثرة من شأنه أن يكون لا موجودا داخل هذا العالم. إنّه اللاّموجود الخاص بهذه الكثرة، فيما يتّصل بهذا العالم. حذار، فاللاّموجود ليس له تخصيص أنطولوجي، هو ليس له سوى تخصيص وجودي[272]، نعني أنّه درجة وجود دنيا. والأمر الهام هنا هو أنّ هذا قابل للبرهنة. لن أقدّم لكم البرهنة هنا، سوف

269 - étant donné

270 - les minimums.

271 - « l'inexistant »

272 - existentiel

أترككم على شوق إلى ذلك، أو يمكنكم أن تبحثوا عنها بأنفسكم. ولكن يمكننا أن نبرهن على أنّه ثمّة دائما، في ما يظهر، نقطة هي بمثابة اللاّموجود. إذا كانت الكثرة تسمّى A، نقطة اللاّوجود، فإنّنا سوف نرمز لها هكذا: ØA، لتكن مجموعة فارغة، مؤشّر A. إنّه اسم خاص يعني: لاموجودُ A. وأنتم تتذكّرون أنّ لاموجود A هو دائما اللاّموجود الخاص بـــ A في عالم ما.

سوف أقدّم لكم مثالا ضخما وذائع الصيت. ففي التحليل الذي اقترحه ماركس عن المجتمعات البورجوازية والرأسمالية، كانت البروليتاريا هي اللاّموجود الخاص بالكثرات السياسية. إنّها هي ما لا يوجد، ولا يعني ذلك أنّه ليس لها كينونة- فهذا الخلط ما فتئ يحصل دوما. بالطبع إنّ ماركس لا يريد أن يقول إنّ البروليتاريا ليس لها كينونة، بما أنّه، على الضدّ من ذلك، يكوّم مجلّدا على مجلّد من أجل أن يفسّر ماذا تكون. إنّ الكينونة الاجتماعية للبروليتاريا ليست موضع سؤال. لكنّ البروليتاريا بالنسبة إلى ماركس هي محرومة تماما من مسألة التمثيل السياسي من جهة أنّ كينونتها، الكثرة التي تكونها، هي في العالم، بكل تأكيد، وأنّه يمكن تحليلها، ولكنّ البروليتاريا، متى أخذنا في الحسبان قواعد الظهور التي تحكم العالم السياسي، هي لا تظهر فيه. هي في العالم، ولكن بدرجة ظهور دنيا، أي درجة الظهور صفر. وإنّ هذا هو ما يقوله نشيد الأمميّة: «نحن لا شيء، فلنكن كلّ شيء». إنّ أولئك الذين يقولون «نحن لا شيء» هم بالطبع ليسوا بصدد التصريح بأنّهم لا

شيء[273]، بل هم يعلنون أنّهم لا شيء في العالم كما هو، عندما يتعلق الأمر بالظهور سياسيًّا. فمن وجهة نظر ظهورهم السياسي، هم لا شيء. وكي يصيروا كلّ شيء[274]، هو أمر يفترض تغيير العالم، تغيير الترنسندنتاليّ: يجب أن يتغيّر الترنسندنتاليّ حتى يتمّ أيضا تعديل إسناد الوجود. إنّ اللاّموجود هو إذن نقطةُ لاظهور كثرة ما في عالم ما، نقطة هي متعلقة بالترنسندنتاليّ الخاص بهذا العالم. وسوف تجدون بأنفسكم أمثلة كثيرة أخرى. أنا ألحّ على ذلك، فهو قانون عام للظهور، للكينونة-هناك، أن تستدعي دوما نقطةَ لاوجودٍ ما .

- إنّ المنطق العام لكل هذه الترسانة النظرية فيما يخصّ الموضوعات هو يفترض بالطبع نظرية المجموعات (أنّ كينونة موضوع من العالم هي محدّدة بانتمائها، بما هي مجموعة، إلى شكل المتكثّر الذي هو العالم)، لكنّ قلبها هو على الأرجح يكمن في النظرية الصورية للعلاقات التي هي نظرية الفئات[275]. إنّ موضوعا ما هو بالفعل معرّف وجوديّا من حيث هو كذلك بعلاقاته المتغيّرة مع كل موضوعات العالم، بما في ذلك هو نفسه (عبر تعيين درجة وجوده في العالم). وبما أنّنا مررنا من الكينونة (القابلة للتفكير فيها ضمن عمومية مطلقة) إلى الوجود (الكينونة المحدّدة بسياق[276]في عالم مخصوص)، وذلك يعني من

---

273 - leur rien

274 - le devenir-tout

275 - *théorie des catégories*

276 - contextualisé

الأنطولوجيا (الكينونة بما هي كينونة، الكثرات المحضة) إلى المنطق (العلاقات التي تنتسج بين كل الأشياء التي تظهر محلّيا داخل العوالم)، فإنّنا نستطيع أن نحسب درجةَ وجود ما: أن نحسب تعييناً تفاضليّاً لهذه العلاقات في عالم ما على سلالم الكثافة.

- إنّ اعتبارات أكثر تقنية، مستمدّة من المفهومات الأساسية لنظرية الفئات، يمكن أن تسمح باستنتاج أنّ أيّ عالم هو يمتلك إجمالا بنية توبوس غروتينديك[277]. لنسجّل عرضاً أنّه يمكن الحديث عن توبوس، على سبيل المثال، إذا كان شكلُ كينونة ما هو شكل العالم. إنّ أيّ حدث هو يطرأ[278] دوما على عالم ما: كلّ حدث هو متموقع أو محلّي[279]، وبالتالي كل حقيقة هي محلّية، حتى وإن كانت تستطيع أن تطرأ في عوالم أخرى، ومن هنا تأتي كونيتها، وحتى وإن كانت في عالم ما انطلاقا من شيء ما لا ينتمي إلى العالم، ومن هنا تأتي نوعيّتها[280].

ثمّة إذن قدرٌ مماثل من الأسباب سواء للقول بأنّ مفاهيم «العلاقة» أو «الفعل» أو «الوجود في عالم ما»، أو أيضا «التطابق والاختلاف»، والتي هي مفاهيم كبرى في كل المذاهب الحيوية، هي في تقديري تندرج ضمن نظرية الفئات، أو للقول بأنّ

---

277 Topos de Grothendieck -. مصطلح منسوب إلى عالم الرياضيات الألماني ألكسندر غروتينديك (1928-2014). يُعتبر هو من أعاد تأسيس الهندسة الجبرية ومن عمالقة الرياضيات في القرن العشرين. أمّا مصطلح "topos" (الموضع) فهو مفهوم رياضي يعني نمطا خاصا من الفئات.

278 - advient

279 - *localisé*

280 - généricité

الأنطولوجيا عندي هي نظرية المجموعات. ولكن في واقع الأمر، في الحالتين، سوف يظلّ هناك مفهوم فلسفي، من دون لازمة رياضية ثابتة، في مركز العلاقة الدائرية بين الفلسفة وشرطها الرياضي. هذا المفهوم هو «الكينونة بوصفها كثرة بلا-واحد»، في الحالة الثانية، و«الظهور في العالم بوصفه كثافة وجود»، في الحالة الأولى.

ضمن كتاب الكينونة والحدث، كان المفهوم الفلسفي عن الكونية مدعوماً فلسفيّا بواسطة المفهوم الرياضي عن المجموعة النوعيّة[281] .المجموعة النوعية هي مجموعة فرعية من مجموعة لامتناهية معيّنة، لا يمكن أن تُعرّف بواسطة خاصية مشتركة لعناصرها، خاصية متوفرة ضمن قائمة الخاصيات القابلة للتعريف في العالم الذي نعمل داخله. وبعبارة أخرى، لديكم مجموعة لامتناهية من جهة، لنقل A، ومن جهة أخرى، لديكم الخاصيات P القابلة للتعريف ضمن منظومة ZFC بمساعدة من سياقات موجودة، ومن عوامل منطقية، ومن العلاقة ∈. إنّ مجموعة فرعية من A هي سوف تكون «نوعيّة» إذا هي لم تكن معرّفة، عن طريق استعمال بديهية الفصل، بواسطة أيّ واحدة من الخاصيات P المتوفّرة. وبالتالي إذا هي فعلا مجموعة فرعية G من A، ولكنّها غير معرّفة، ولا هي قابلة للتعريف، بوصفها «مجموعة العناصر من A التي لها الخاصيّة P».

---

281 - *générique*

وفي النهاية يمكن القول إنّ الخاصية الوحيدة في G هي أن تكون مجموعة فرعية من A. وبذلك هي مجموعة فرعية نوعيّة، مجموعة فرعية «محضة»، غير مربوطة من حيث هي كذلك بالخاصيات المتوفرة في لغة النظرية.

لقد بيّنت أنّنا نجد هنا، بالقوة[282]، صياغة صورية للتمييز، الهام بشكل خاص لدى هيدغر، بين «المعرفة» و«الحقيقة»: إنّ المعرفة هي خاصية مشتركة لأشياء داخل العالم، خاصية معبَّر عنها في اللغة المهيمنة. أمّا الحقيقة فهي إبداع «خارج المعرفة»، غير قابلة للتعبير عنها كما هي، لحظة إبداعها، في اللغة المهيمنة (وبالتالي هي غالبا مرفوضة من طرف الأنصار الشرسين لتلك اللغة). وفي هذه النقطة نحن نتلاقى كذلك مع التعارض الأفلاطوني بين «الرأي» و«المعرفة الحقة». فالأوّل هو دوما متداول[283] بعدُ في نطاق المسائل المشتركة، أمّا الثانية فهي تتطلب حركة تطهير جذرية، في مركزها تلوح فكرة كبيرة[284].

من اليسير أن نفهم، ضمن أنطولوجيا المتكثّر، لِمَ يكون سند الآراء أو المعارف المشتركة مجموعة فرعية من الوضعية مقتطفة من هذه الوضعية بواسطة بديهية الفصل، وبالتالي عبر اتحاد كل المتكثّرات التي لها نفس الخاصية، خاصية هي نفسها قد تمّ رصدها من طرف الجميع ضمن اللغة المهيمنة. ولكن إذا ما كان ثمّة إبداع

282 - potentiellement

283 - circulante

284 - une Idée

لحقيقة ما، فذلك يتطلّب أن يكون لدينا، بمثابة سند كينونة[285]، مجموعة فرعية نوعيّة، غير مكترثة باللغة المهيمنة.

لقد اكتشف بول كوهن[286]، في مطلع الستّينات، منهجا عامّا لإنتاج المجموعات النوعيّة، في سياق نموذج مجموعاتيّ لنظرية ZFC. هذا الأمر في تقديري هو الركيزة، التي تمّ اكتشافها أخيراً، على مستوى كينونتها المحضة، بالنسبة إلى ما يمكن أن تعنيه حقيقة كونيّة، بما أنّ مجموعة نوعيّة هي تقف ما وراء كل التطابقات المرصودة في العالم الموجود.

أمّا ما يتعلّق بمفهوم الفردية[287]، فإنّ منزلتها معرّفة بشكل واضح، في سياق نظرية التوبوسات أو المواضع[288]، التي هي قسم فرعي من نظرية الفئات، بواسطة مفهوم الوجود الخاص بموضوع داخل العالم. وفي النهاية، فإنّ التمييز القديم بين «الكونية» و«الفردية» قد تمّ تبيينه، تحت شرط السياقات الرياضية المتميزة (نظرية ZFC، نظرية التوبوسات)، أوّلا عبر التمييز بين كينونة-المتكثّر والوجود-في-العالم، ثمّ عبر التمييز الأكثر تقنية بين «المجموعة النوعية» من جهة و«درجة الوجود العلائقية» في عالم ما من جهة أخرى.

وهكذا أنا قد جعلت من الممكن، ضمن كتابيّ الأوّلين في

285 - support d'être

286 - Paul Cohen

287. *singularité*- فرادة.

288 - théorie des *topoï*

الميتافيزيقا المعاصرة، بناء تقابل بين كونية الحقائق (النوعيّة) وبين فردية (الوجود) في عالم ضدّ عالم معيّن من الآراء. بيد أنّه يبقى علينا أن نفهم من أين يمكن أن يتأتّى أنّ الحقائق هي مطلقة، نعني ليس فقط معارضة لكلّ تأويل تجريبي، بل أيضا محصّنة ضدّ كل بناء ترنسندنتالي، وهو ما يعني، أنّها تتمتّع بكينونة مستقلة عن الذات أو الذوات التي تكون مع ذلك هي الفواعل[289] لها، التاريخية بوجه ما، ضمن عوالم معيّنة.

لنقل ذلك بطريقة أخرى. في كتابي الكينونة والحدث، أنا قد بيّنت كيف يمكن للاستثناء الكوني لحقيقة ما أن ينبثق، حدثيّاً، تحت أصناف من الكثرة النوعيّة. أمّا في كتاب منطقيات العوالم، فقد بيّنت أنّ الحقائق، لئن كانت كينونتها استثنائية، فهي توجد مع ذلك، من حيث هي فرديات، من حيث هي أعمال موسومة بالتناهي، في عوالم موجودة فعلاً. وهكذا أمكنني أن أضمن الإمكانية الأنطولوجية للكثرات المتباعدة كفاية عن العالم الذي طرأت فيه من أجل أن يكون لها قيمة كونية. وأمكنني أن أضمن مع ذلك أنّ كونيّة عمل الحقيقة لا تستبعد أبدا أن تكون نتيجة عمليات مخصوصة، وأن تكون هذه المواد البدائية قد وُجدت في عالم مخصوص.

---

289 - les acteurs

وفي النهاية:

- عبر الجهاز الأنطولوجي للكثرة المحضة، أنا خرجت من حكم التعالي، أو 'الواحد'، باعتباره الضمانة الوحيدة لكينونة الحقّ.

- عبر جهاز الكونيّة النوعيّة، أنا خرجت من النزعة التجريبية والنزعة النسبية، التين تنكران وجود الحقائق الكونية.

- عبر نظرية الوجود في عالم ما الخاصة ببناء الحقائق النوعية، ومن ثمّ بفرديتها، أنا خرجت من المثاليّة، التي تسعى إلى أن تقتلع تماما قوّةَ الحقّ من العالم الواقعي، وذلك من أجل أن تجعل منها مسارا ذاتيّا تماما.

إلاّ أنّه قد يجب أيضا أن نضمن، ضدّ النزعة النسبية السائدة، هذه النقطة التالية. إنّ واقع أنّ الحقائق تتوقّف، فيما يتعلق بانبجاستها، على معدّات حدثيّة، وأنّ كينونتها هي نوعيّة، هو أمر لا يمنع أبدا أنّه بمجرّد أن يتمّ تشغيلها في عالم ما، هي تكون مطلقة في معنى محدّد. و، في صلة بالشرط الرياضي، هذا المعنى لا يُستخرج هذه المرة لا من إجراءات الإجبار(290) الذي وضعه كوهن ولا من لطائف نظرية التوبوسات، بل من قطاع آخر أيضا من الرياضيات الأساسية، هو نظرية اللامتناهيات، الذي لا يزال مزدهرا في العشريات الأخيرة. وإنّ ذلك هو الرهان الأكبر لكتابي الثالث، محايثة الحقائق، الذي اكتمل كما تعلمون في السنة الماضية.

---

290 - forcing

VI

محايثة الحقائق

لا يمكنني هنا سوى أن أرسم الخطوط العريضة لهذا الكتاب الأخير، وذلك فيما يخص العلاقة بين الفلسفة وشرطها الرياضي.

إنّ الكونية الأنطولوجية لا تضمن وحدها مطلقيّة[291] الحقائق. إذْ يستطيع صاحب النزعة النسبية أن يقول دوما إنّ ذلك ليس سوى ضمانة تداول ممكن لعمل له ركيزة نوعية من عالم إلى آخر، بل هو ليس سوى الفرض الإمبريالي لنوعيّة[292] محلّية على عوالم ثقافية متباينة. وهذا هو الاعتراض الذي قدّمته لي على سبيل المثال صديقتي باربرا كاسان[293]: «إنّ الكونيّة هي دوما كونيّة أحدهم»، هكذا قالت، بهذه القوة الساذجة نوعا ما التي تنتج دوما عن الانصهار بين النزعة التجريبية (الكونية المزعومة بوصفها شيئا محسوسا وثقافيا، أو واقعة لغوية) والمثالية (كل شيء يوجد «من أجل أحدهم»).

---

291 - l'absoluité

292 - généricité

293 Barbara Cassin -(1947-) . فيلسوفة ومترجمة فرنسية مختصة في التراث اليوناني.

إنّ الكتاب الجديد هو يجيبها من حيث الجوهر بأنّ مطلقيّة الحقّ هي نفسها مضمونة بنمط اللامتناهي الذي يدخل العمل-الحقّ في علاقة معه- العمل-الحق الذي هو دوما، من ناحية أنطولوجيّة، مقطع متناه من صيرورة نوعيّة وبالتالي كونية. إنّ لبّ كتاب محايثة الحقائق هو إيضاح ماهية هذه العلاقة المحايثة بين عمل الحقيقة واللامتناهي، ربّ علاقة هي التي تؤسس مطلقيّة الحقّ.

أنا أتوقّع طبعا أن تقول لي باربرا كاسان، وقد اتّخذت من الأديان مثالا، إنّ «المطلقيّة هي دوما مطلقيّة أحدهم». لكنّ عمل حقيقة ما هو موجود في العوالم، وبالتالي ليس له أيّ صلة بدين ما. إنّ ثورة أو حبّا أو لوحة أو مبرهنة هي أمور كائنة هناك، أمام أعين الجميع. والجميع سوف ينتهي بأن يدرك فيها ثبات الشيء الذي له قيمة كونية، لانّ الجميع يشارك، ضمن التجربة الذاتية التي تواجهه ههنا، في العلاقة بين العمل المتناهي واللامتناهي الكامن في كينونته.

أمّا عن التوسّط الرياضي حول هذه النقطة، المعقّدة بوجه خاص، فأنا لا يمكنني أن أقدّم هنا إلاّ فكرة عامة واضحة. لنقل إنّ النظرية المعاصرة عن اللامتناهيات هي تخوّل لنا أن نعرّف فلسفيّاً ما هي صفة المطلق[294]. أمّا فيما يخصّ المطلق فهو، بالنسبة إلى علماء الرياضيات، لا يمكن أن يكون إلاّ صوريّا: إنّه تجميع لكلّ الأشكال الممكنة من المتكثّر الذي-لا-واحد-له، تجميع هو قابل

---

294 - un *attribut de l'absolu*

للتحديد[295](قابل للتعريف) ذهنيّاً، لكنّه غير متّسق[296] منطقيّا.

لنلاحظ عرضاً أنّ علماء الرياضيات، وهم عباقرة بالحدس في التسميات، قد أشاروا إلى هذا المطلق، الذي هو غير متّسق منطقيّا لكنّه يوجد كفاية حتى نصف بعض خصائصه، بحرف V- والذي يمكن أن يعني أشياء كثيرة، بلا ريب من قبيل: 'الفراغ الكبير'[297]، ولكن أيضا: 'موضع الحقائق'.

إنّ ما يضفي طابعا «غير متناه»[298]، ومن ثمّ طابعا مطلقا، على عمل حقيقة ما، عمل في واقعه متناه، فردي (موجود) وكوني (نوعي)، إنّما هو رابطه بتوسّط مع المطلق المعرّف على هذا النحو. إنّ التوسّط مؤمَّن عبر واحدة من الصفات التي يمكن أن «تشاركها»، - كما هو الحال في الحدوس الحاسمة لسبينوزا حول هذه النقطة، عندما عرّف «صفات الجوهر» - بأنّها أعمال موجودة فعلا في عوالم خاصة. وقد تمثّلت العبقرية الرياضية في أنّها عرّفت تعريفا واضحا ماهية هذا النوع من صفة المطلق. والاسم الرياضي هو: فئة متعدّية[299] من **V** (المطلق)، يوجد عليها تضمين[300]أوّلي للمطلق نفسه.

---

295 - situable

296 - inconsistante

297 - Grand Vide

298 - « infinitise »

299 classe transitive -. يُقال عن مجموعة X إنّها متعدّية إذا كان كل عنصر y من عنصر x من X هو نفسه عنصر من X، بحيث أنّ كلّ عنصر x هو مجموعة صغرى من X.

plongement300 - . مصطلح من الهندسة التفاضلية. والتضمين في الرياضيات هو أن تتضمن بنية رياضية بنية أخرى، كأن تتضمن المجموعة مجموعة أخرى فرعية.

ليس بإمكاني أن أدخل هنا، حتى بشكل تقريبي، في المعنى الدقيق لهذا التعريف، حتى ولو أنّ الفكرة الكامنة وراء ذلك، كما هو الحال دائما في الرياضيات، هي أكثر وضوحا من الحسابات التي ترتكز عليها صلاحيتها. ومع ذلك فإنّ هذا التعريف موجود. فضلا عن ذلك، نحن نعرف شرطا أساسيّا لوجود صفة واحدة على الأقلّ للمطلق: إنّه وجودُ لامتناهٍ «كبير جدا» (« *large cardinal* »، كما يقول المتكلمون بالإنجليزية) من صنف خاص، أسمّيه أنا اللامتناهي «التامّ»[301] وذلك لأسباب فلسفية متينة.

وهكذا قد أمكنني أن أبيّن، دائما عبر تجوال حاد بين الفلسفة والرياضيات، أنّ التعريف (الرياضي) لما أسمّيه في الفلسفة «صفة المطلق»، هو بكل وضوح يحتمل المعنى التأمّلي الذي أمنحه إياه. ومن ثمّ فإنّه لا يبقى للفيلسوف، مهما كان، سوى أن يدخل في المنعطفات الصعبة لبناء اللامتناهيات، و أن يعثر فيها على الطريق نحو إضفاء الطابع المطلق[302] لأعمال الحقيقة، والذي برهنت، جيئة وذهابا بين الفلسفة والرياضيات، على أنّها في نفس الكرة مفردة وكونية، وأنّه لم يبق سوى أن نبيّن أنّها يمكن أن تكون أيضا مطلقة.

وهو ما أعتقد أنّني فعلته. وأنا قد فعلته في سنّ متقدّمة كفاية بحيث أنّ هذا النجاح هو يبعث على السرور حقّا ! اسمحوا لي بأن أنهي هذا اللقاء بهذا الادعاء الذي لا يخلو من بعض الكبرياء.

---

301 - « complet »

302 - absolutisation